AUTHOR:

SCHWEIZER, HANS

TITLE:

ABERGLAUBE UND ZAUBEREI BEI THEOKRIT

PLACE:

BASEL

DATE:

1937

Master Negative #

92-80531-3

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

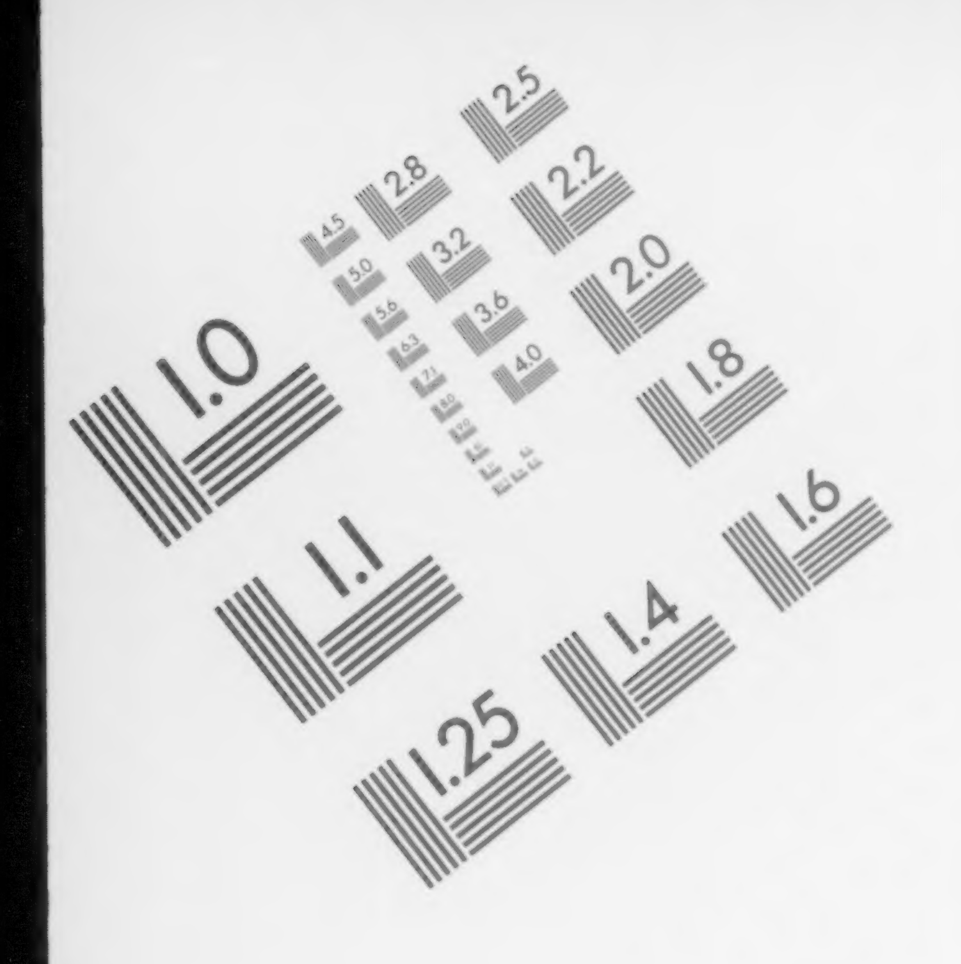
Schweizer, Hans, 1909-
Aberglaube und zauberei bei Theokrit. Dissertation... von Hans Schweizer... Basel, Hans Boehm, 1937.
55, [1] p. 23 cm.

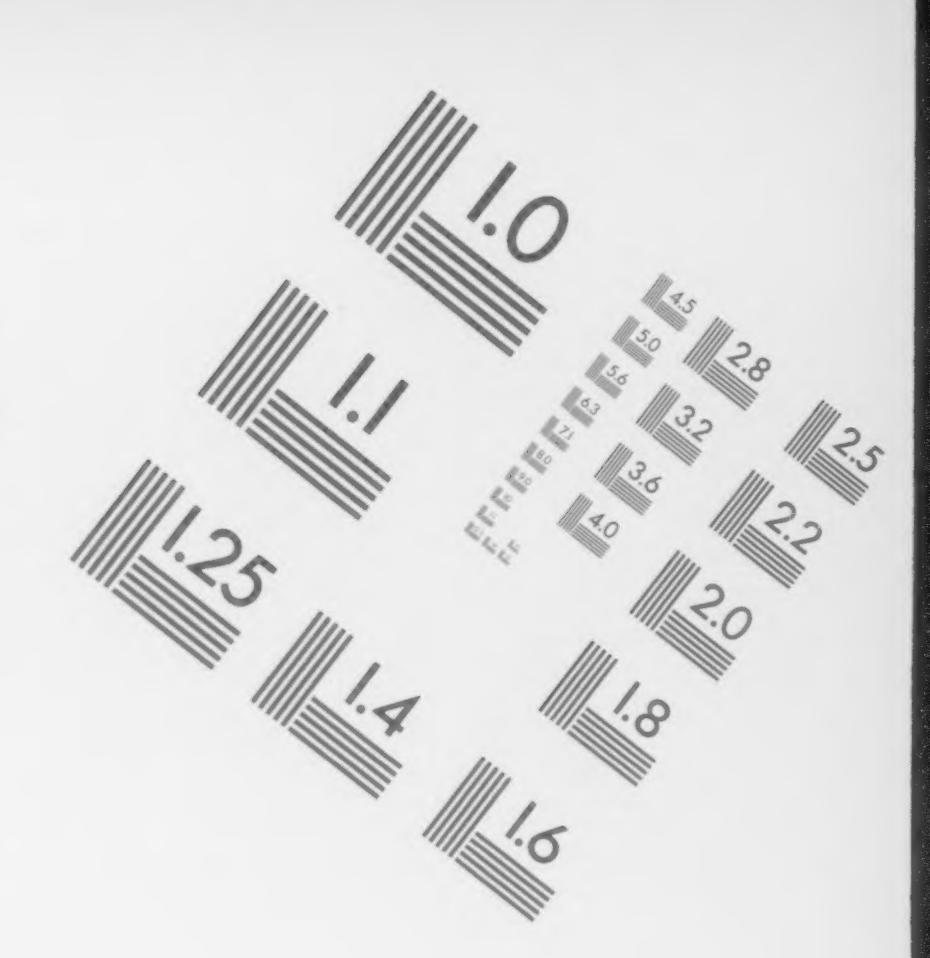
Thesis, Basel, 1936.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 4/1/92 INITIALS CR
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT





AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202

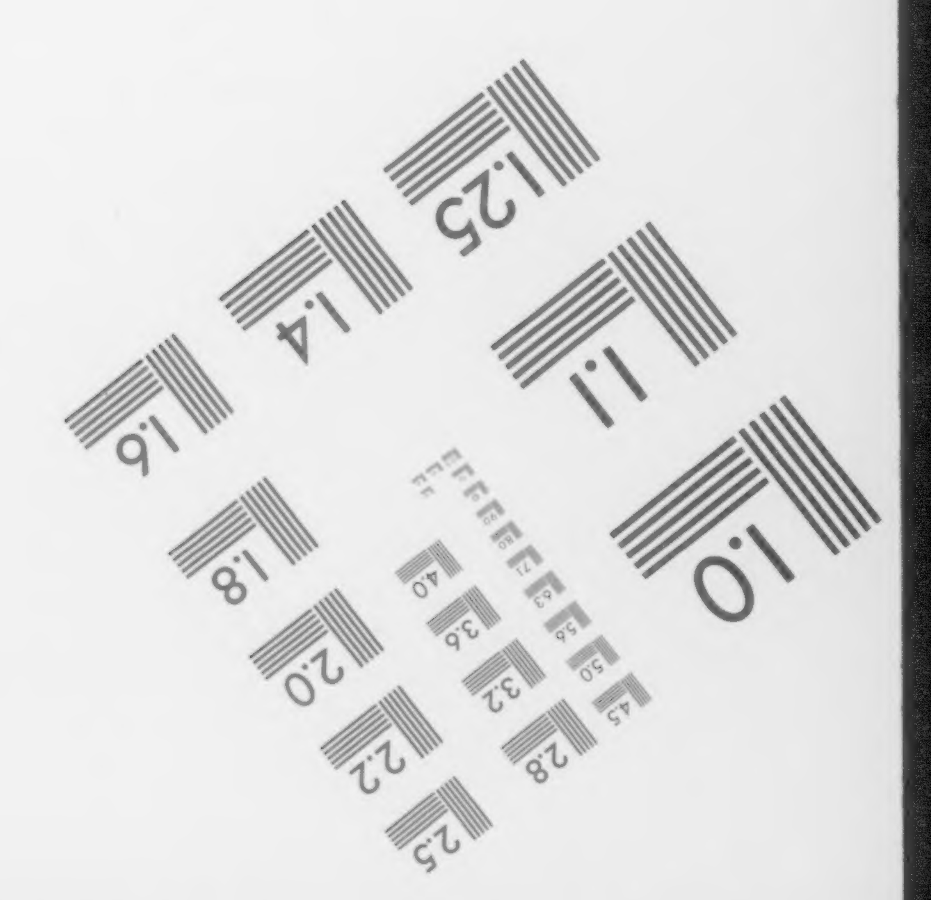
Centimeter

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm

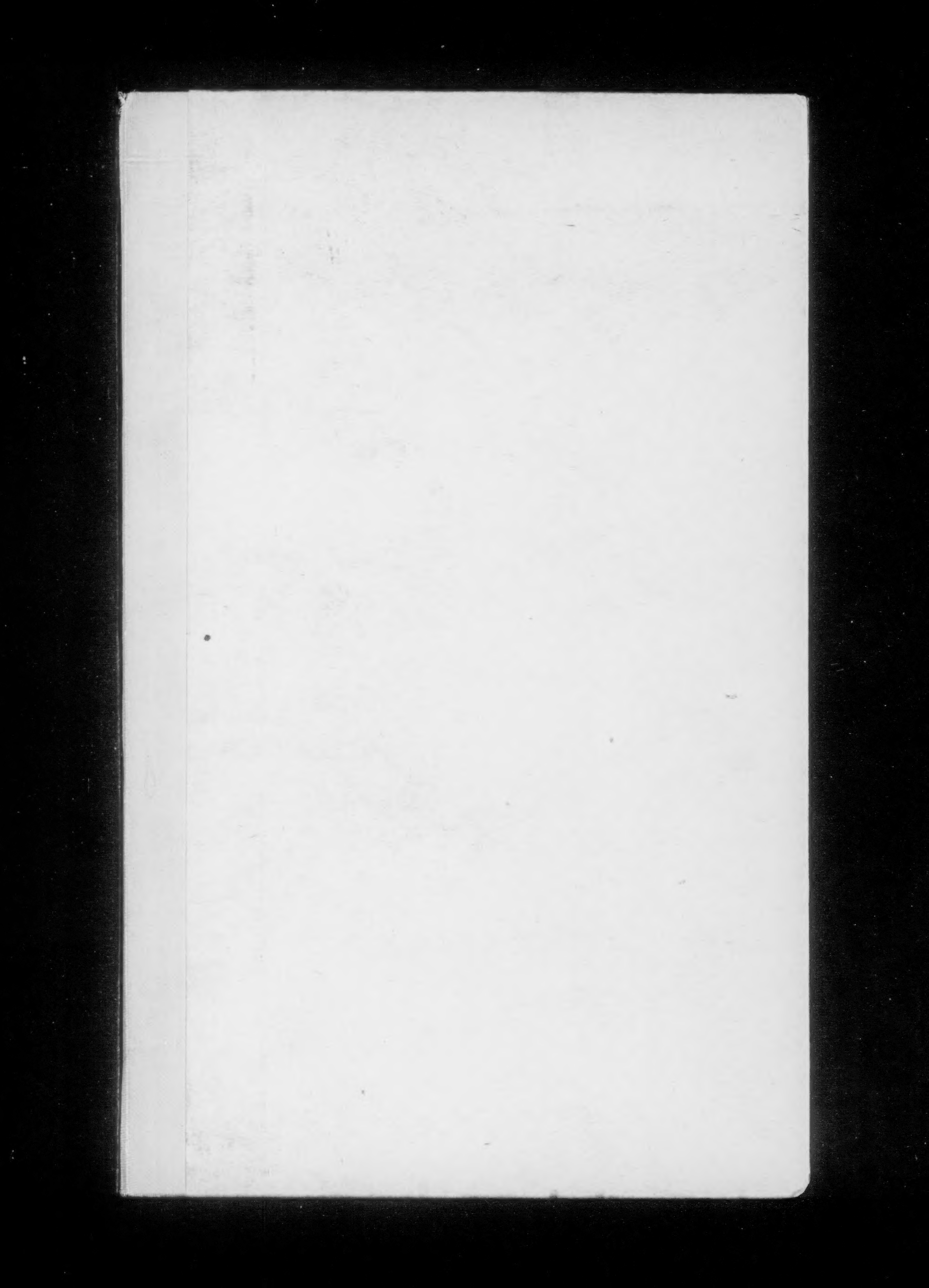
1 2 3 4 5

Inches

1.0 1.1 1.25 1.4 1.6 1.8 2.0 2.2 2.5 2.8 3.2 3.6 4.0 4.5 5.0 5.6 6.3



MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.





ABERGLAUBE UND ZAUBEREI BEI THEOKRIT

Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt der

Hohen philologisch-historischen Abteilung
der philosophischen Fakultät der Universität Basel

von

Hans Schweizer
aus Basel

BASEL
HANS BOEHM · SCHWEIZ. VERLAGS-DRUCKEREI
1937

Genehmigt von der philologisch-historischen Abteilung der philosophischen Fakultät auf Antrag der Herren Prof. Dr. *P. VonderMühll* und Prof. Dr. *H. Fuchs*.

Basel, 11. März 1936.

Prof. Dr. *H. Schmalenbach*,
Dekan.

ABERGLAUBE UND ZAUBEREI BEI THEOKRIT

Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt der

Hohen philologisch-historischen Abteilung
der philosophischen Fakultät der Universität Basel

von

Hans Schweizer
aus Basel

BASEL
HANS BOEHM · SCHWEIZ. VERLAGS-DRUCKEREI
1937

VITA

Geboren wurde ich am 11. November 1909 in Basel. Ich besuchte die Primarschule in Binningen und darauf das Gymnasium zu Basel, wo ich im Frühjahr 1928 das Reifezeugnis erhielt. Hierauf studierte ich in Basel und während des Wintersemesters 1929/30 in Berlin klassische Philologie und Geschichte. Abgeschlossen habe ich mein Studium im März 1936 mit dem Doktorexamen, nachdem ich schon vorher die Oberlehrerprüfungen bestanden hatte.

Meinen Lehrern, besonders den Herren Proff. Vondermühll, Latte, Wackernagel, Staehelin, Pfuhl, Fuchs, Meuli, Tschudi, Heusler, Barth, Fränkel, Norden, Maas, Jaeger, Wilcken sowie Herrn Dr. H. G. Wackernagel spreche ich hiemit meinen herzlichen Dank aus. Vieles verdanke ich auch Herrn Prof. Bächtold und Herrn Prof. Dürr, die inzwischen verstorben sind.

Vor allem aber danke ich Herrn Prof. Vondermühll, der die vorliegende Arbeit nicht nur angeregt, sondern auch während ihrer Entstehung geleitet und in manchen Einzelheiten gefördert hat.

EINLEITUNG.

Was Legrand von den mythologischen Gedichten des Theokrit sagt, die Gelehrsamkeit trete mehr als bei andern Hellenisten zurück vor den rein dichterischen Bestrebungen[1], gilt für die Idyllen überhaupt. Theokrit selbst wollte nichts sein als ein Dichter. „Schwierig sind die Wege für die Sänger ohne die Töchter des grosswaltenden Zeus", sagt er 16, 69f. „Aber auch euch werde ich nicht vergessen; denn was gibt es für die Menschen Liebenswertes ohne die Chariten? Immer möchte ich mit den Chariten zusammensein", bekennt er am Ende desselben Gedichtes. 28, 23 nennt er sich selbst den *φιλαοιδὸς ξένος*.

Unberührt freilich blieb auch er nicht vom Geist der neuen Zeit, die sich der Wissenschaft zuwandte. In Kos, wo er bei Philitas seine erste Ausbildung als Dichter erhielt, und in Alexandria, wo er als Freund des Kallimachos in die literarischen Diskussionen hineinkam, die im Streit des Kallimachos und Apollonios gipfelten, empfing er neue Richtlinien für das, was er als Künstler zu sagen hatte. In der Welt der Bibliothek vermehrten sich zugleich seine literarischen und gelehrten Kenntnisse. In den Gedichten 7 (vgl. V. 106 ff.) und 24 (besonders V. 103 ff.), um nur Nächstliegendes zu nennen, sind Lokalhistoriker und sonstige Schriftsteller von besonderm Interesse verwendet, deren einzelne Theokrit ja gewiss schon früher kennenlernte, deren Kenntnis und Verwertung zur gelehrten Zier der eigenen dichterischen Werke aber durch die Berührung mit Kallimachos und dessen Umgebung weit grössern Umfang gewinnen musste.

Aber gerade hier, wo doch für die hellenistischen Dichter seit Philitas das Gemeinsame liegt, unterscheiden sich Theokrit und Kallimachos sehr stark voneinander, in der Bedeutung der Gelehrsamkeit für die Dichtung. Kallimachos, dessen Lebensaufgabe es war, die bisherige griechische Literatur in ihrem gesamten Umfange durchzuarbeiten,

[1] Etude sur Théocrite, Paris 1898, 91.

schaltet in der Fülle einer reichen, weite Kreise des Wissens erschöpfenden Gelehrsamkeit. Sie steht im Mittelpunkt seines Lebens und seines Dichtens. Theokrit dagegen ist vor allem Dichter. Die Gelehrsamkeit hat bloss dem Dichter Stoff, der Dichtung Zierde und Bereicherung zu geben.

Das gelehrte Wissen, das Theokrit in seinen Gedichten anbringt, ist nicht so reich und tief wie das des Kallimachos, aber doch von grosser Mannigfaltigkeit. Er besitzt gründliche literarische Bildung, und allenthalben in seinen Idyllen eröffnet er Ausblicke auf dahinterstehende Werke der griechischen Literatur. Die ländlichen Gedichte bieten Gelegenheit, botanisches Wissen auszubreiten[2]. Er schmückt seine Gedichte mit mythischen, geschichtlichen, geographischen und sprachlichen Kenntnissen. Das wichtigste Gebiet theokritischer Gelehrsamkeit aber ist die Volkskunde.

Das Interesse Theokrits für Volkskundliches im weitesten Sinne, für Aberglauben, merkwürdige Sitten und Gebräuche, Feste, volkstümliche Sprichwörter und Redensarten hat zweierlei Wurzeln. Einmal gehören derlei Dinge zu den Motiven des Mimus, den Theokrit wie Herondas aus Sophron weiterbildet. Die Verwendung von Sprichwörtern z. B. dient bei Sophron wie bei Theokrit und Herondas zur wirklichkeitsnahen Zeichnung der vorgeführten Personen. Auch das Zauberwesen der Pharmakeutriai hat bei Sophron sein Vorbild. Wird die Zauberei ins Ländlich-Bukolische umgefärbt, so erhalten wir Dinge, wie sie uns 3, 28 ff. entgegentreten. Wie die Pharmakeutriai, so hat die Festbeschreibung der Adoniazusen bei Sophron, in den *Θάμεναι τὰ Ἴσθμια*, ihr Vorbild. Also gehören Anspielungen auf religiöse Feste (vgl. 4, 20 ff.; 2, 66 ff.) durchaus in den Rahmen des Mimus. Wenn dann Theokrit in die Hirtenmimen die ländliche Religion, die Verehrung der Nymphen und des Pan einführt, so stellt sich damit auch allerhand hirtenmässiger Glaube und mancherlei Brauchtum der Hirten ein.

Zu dieser einen, auf den Mimus zurückgehenden Wurzel, aus der die Neigung erwächst, volkstümliche Sitten in die Poesie einzuführen, gesellt sich noch eine zweite. Es erwachte in hellenistischer Zeit aus dem Umschlagen einer ins höchste gestiegenen und verfeinerten Geistigkeit sowie einer allzu weit vorgeschrittenen Weltkultur ein umso stärkeres Interesse am Heimatlichen, am Lokalen, am Volkstümlichen. So entstanden alle möglichen Lokalchroniken und Spezialschriften, in denen

[2] Vgl. Vollgraff, Bulletin Corr. Hell. 48, 1924, 129 ff. 148 f.

von der grossen Wissenschaft angeregte Männer die Sitten, Gebräuche, Kulte, historischen Traditionen und merkwürdigen Orte ihrer Heimat oder auch besonders beachtlicher Landschaften der griechischen Welt wie Arkadiens sammelten. Solche Schriften fanden das Interesse der grossen hellenistischen Dichter, vor allem des Kallimachos, der auch beruflich mit ihnen zu tun hatte. Denn solche lokalen, entlegenen und volkstümlichen Dinge waren es gerade, die diese Dichter brauchten, nachdem die grossen Stoffe der klassischen Zeit ihre dauernde Form gefunden hatten, gegen die man füglich nicht mehr in den Wettstreit eintreten konnte. Solch seltene aber reizvolle und der Erinnerung würdige Dinge finden wir auch bei Theokrit, z. B. 7, 78 ff. das Komatasmärchen oder 7, 106 ff. den arkadischen Panskult.

Aberglaube und Zauberei.

Aus dem vielfältigen volkskundlichen Gut, das Theokrit bietet, heben sich Stellen und ganze Szenen ab, die allerhand volkstümlichen Zauber und Aberglauben enthalten. Im 6. Gedicht lässt Theokrit den Kyklopen erzählen, er habe sich dreimal in den Busen gespuckt, damit das Lob, das er seiner Schönheit zollen musste, ihm nicht schade (6, 34 ff.).

Der Scholiast a zu 39 bemerkt dazu: *τὸ νεμεσητὸν ἐκτρεπόμεναι ποιοῦσι τοῦτο καὶ μάλιστα αἱ γυναῖκες.* Er führt ein Beispiel aus Kallimachos an:

δαίμων, τῇ κόλποισιν ἐπιπτύουσι γυναῖκες.

(fg. 235 Schn.)

Nach Theophrast (Char. 16, 14) spuckt der *δεισιδαίμων* in den Busen, wenn er sich durch den Anblick eines Rasenden oder Besessenen für befleckt hält. Bolkestein[3], der zeigen will, dass hauptsächlich Weiber sich in dieser Weise betätigten, führt das Theokritscholion (6, 39 a) an. Ein altes Weib ist es auch, das dem Kyklopen diese Massnahme beigebracht hat.

Es wirkt beinahe grotesk, dass Polyphem, nachdem er in pindarischer[4] Wendung seine Zähne mit parischem Marmor verglichen hat, auf den Gedanken kommt, er sei so schön, dass der böse Neid ihm schaden könnte, und sich nach einem Altweiberrezept davor bewahrt. Aber geistreich ist es gemacht, dass der Gottesverächter der Odyssee

[3] Theophrastos' Charakter der Deisidaimonia, R. V. V. 21_2, 70 f. 71 Anm. 1. Nach Sittl, Die Gebärden der Griechen und Römer, Leipzig 1890, 118, sagt man heute in Griechenland zu jemandem, der ein Kind lobt, z. B. seine Schönheit preist, *φτύσ' το*, spucke es an, oder noch deutlicher *φτύσ' το νὰ μὴ τὸ βασκάνῃς*, spucke es an, damit du es nicht bezauberst. Wenn sie etwas gelobt haben, spucken heute die alten Griechinnen in den eigenen Busen mit dem dreimaligen Ausruf: *φτοῦ φτοῦ (ει)ς τὸ(ν) κακὸ(ν) φθιαρμό(ν) (= βάσκανον)!* Sittl 120. Vgl. Bolkestein, a. a. O. S. 70, Anm. 7.

[4] Hinter dem *τῶν δέ τ' ὀδόντων λευκοτέραν αὐγὰν Παρίας ὑπέφαινε λίθοιο* (6, 37 f.) steht gewiss nichts anderes als Pindar Nem. 4, 81 *στάλαν θέμεν Παρίου λίθου λευκοτέραν.* Die Zuhörer des Theokrit sollen den Eindruck gewinnen, der Kyklop zitiere Pindar. Beim Vortrag konnten die drei aufeinanderfolgenden *α* des *λευκοτέραν αὐγὰν Παρίας* ein wundervoll pindarisches Dorisch erzielen. Der junge Riese, der mit seinem Gesang so guten Erfolg gehabt hatte, hat sich auch literarisch gebildet.

(ι 273 ff.) in seiner neuen Gestalt als abergläubischer Hirte auftritt. Dem Aberglauben des Hirten soll vielleicht schon die Anrufung des Paian V. 27 entspringen:

ἀλλ' ἄλλαν τινὰ φαμὶ γυναῖκ' ἔχεν· ἃ δ' ἀΐοισα
ζαλοῖ μ', ὦ Παιάν, καὶ τάκεται, . . .

Ruft Polyphem den Paian als Uebelabwehrer an gegen den Neid und die Eifersucht der Galateia, so erfüllt Paian als angerufener Gott 5, 79 eine ähnliche Aufgabe:

εἶα λέγ', εἴ τι λέγεις, καὶ τὸν ξένον ἐς πόλιν αὖθις
ζῶντ' ἄφες· ὦ Παιάν, ἦ στωμύλος ἦσθα Κομᾶτα.

Paian wird auch hier als passender Arzt und Helfer angerufen, da Komatas die Fremden mit seinem Geschwätz ums Leben zu bringen droht.

Eine übelabwehrende Massnahme ist das Spucken auch in den Thalysien. Ein anderer soll sich vor der Tür des spröden Knaben plagen, 7, 126 f.:

ἄμμιν δ' ἁσυχία τε μέλοι, γραία τε παρείη,
ἅτις ἐπιφθύζοισα τὰ μὴ καλὰ νόσφιν ἐρύκοι.

Mit den *μὴ καλά* ist wohl der Schaden gemeint, den ihnen der böse Neid des Molon oder anderer, die sich plagen müssen, in ihrer glücklichen Ruhe bereiten könnte. Das alte Zauberweib wird hier selbst zugezogen, während es im Kyklopengedicht nur die Lehrmeisterin war. Wenn Polyphem die Handlung des Spuckens selbst ausübt, so verulkt Theokrit damit seinen Aberglauben. Sich selbst aber und seiner Gesellschaft diese Massnahme auch nur im Scherz anzudichten, hätte er als unmöglich und lächerlich empfunden. Eher kann es ihm einfallen, eine solche alte Hexe anzustellen, um sich ihrer Praktik halb im Scherz zu bedienen.

Als Theokrit in Weiterbildung des Kyklopencharakters darauf verfiel, Polyphem zum gläubigen Schüler eines alten Zauberweibes zu machen, da mochte er dies wie das Syrinxblasen[5] zu den Zügen rechnen, die den Kyklopen bukolisierten. Auch in dem rein bukolischen 3. Gedicht begegnet uns ein solches Zauber- und Wahrsageweib.

3. 31 ff. singt der unglückliche Hirt:

εἶπε καὶ Ἀγροιὼ τἀλαθέα κοσκινόμαντις,
ἁ πρᾶν ποιολογεῦσα παραιβάτις, οὕνεκ' ἐγὼ μέν
τὶν ὅλος ἔγκειμαι, τὺ δέ μευ λόγον οὐδένα ποιῇ.

[5] Bei Philoxenos spielt er noch die *κιθάρα*, vgl. Σ Aristoph. Plut. 290.

Ueber die Siebwahrsagerei im Altertum haben wir neben dieser ältesten Stelle noch einige Belege aus späterer Zeit[6]. Aufs Land als der hauptsächlichen Heimat dieser Art Mantik führt uns auch Philostrat im Leben des Apollonios von Tyana[7].

Der Spruch der Siebwahrsagerin steht an unserer Stelle mitten in einer Gruppe von Szenen folkloristischen Charakters. Voran geht ein anderes volkstümliches Orakel, das der Verliebte befragt hat; 3, 28 ff.:

ἔγνων πρᾶν, ὅκα μοι μεμναμένῳ[8] *εἰ φιλέεις με,*
οὐδὲ τὸ τηλέφιλον ποτεμάξατο, τὸ πλατάγημα,
ἀλλ' αὔτως ἁπαλῶ ποτὶ πάχεος ἐξεμαράνθη.

Wegen des *πλατάγημα* hat man bis in die neuesten Arbeiten in dieser Stelle ein Klatschorakel gesehen[9]. Das antike Klatschorakel mit dem *τηλέφιλον* wird von Pollux 9, 127 beschrieben: *ἀλλὰ καὶ τὰ τοῦ τηλεφίλου καλουμένου φύλλα ἐπὶ τοὺς πρώτους δύο τῆς λαιᾶς δακτύλους ἐς κύκλον συμβληθέντας ἐπιθέντες, τῷ κοίλῳ τῆς ἑτέρας χειρὸς ἐπικρούσαντες, εἰ κτύπον ποιήσειεν εὔκροτον ὑποσχισθὲν τῇ πληγῇ τὸ φύλλον, μεμνῆσθαι τοὺς ἐρωμένους ὑπελάμβανον.* Aber dies ist doch etwas anderes als das theokritische Orakel. Weder das Zerreissen noch das Knallen ist bei ihm erwähnt. Legrand und Cholmeley, in ihren Anmerkungen zu der Stelle, wollen das Scholion 29 c zu Ehren ziehen: *ἔστι δὲ φυτάριόν τι, ὅ τινες τῶν ἐρωτικῶν τιθέντες ἐπὶ τῶν ὤμων ἢ τῶν καρπῶν ἐπικρούουσι. καὶ ἐὰν μὲν ἐρυθρὸν ⟨γένηται⟩, καλοῦντες αὐτὸ ῥόδιον νομίζουσιν ἀγαπᾶσθαι ὑπὸ τῶν ἐρωμένων, τοῦ χρώματος δ' ἐμπρησθέντος ἢ ἑλκωθέντος μισεῖσθαι.* Vgl. d.: . . . *ἐν ᾧ τὸ σπέρμα· οὗ ἐπιχριομένου ὁ χρὼς ἐξαιμάττεται καὶ τύπους τινὰς λαμβάνει.* Aber auch diese Erklärung stimmt nicht zu dem Text. Besonders hat das, was im Scholion als Zeichen des *μισεῖσθαι*

[6] Vgl. Ganschinietz in der R. E. s. v. Koskinomanteia.

[7] Vgl. Bouché-Leclercq, Histoire de la divination dans l'antiquité, Paris 1879—82 I 183, Phil. Apoll. v. Tyana, 6, 11, 248: *γρᾶες ἀνημμέναι κόσκινα φοιτῶσιν ἐπὶ ποιμένας, ὅτε δὲ καὶ βουκόλους, ἰώμεναι τὰ νοσοῦντα τῶν θρεμμάτων μαντικῇ, ὥς φασιν, ἀξιοῦσι δὲ σοφαὶ ὀνομάζεσθαι καὶ σοφώτεραι ἢ οἱ ἀτεχνῶς μάντεις . . .* Dass der Anspruch der Siebwahrsagerinnen bei Philostrat nicht allgemein anerkannt war, zeigt das Sprichwort, auf das Lucian Alex. 9 anspielt: *καὶ μόνον εἰ φανείη τις . . . κοσκίνῳ τὸ τοῦ λόγου μαντευόμενος*, wozu Arethas, der die Paroemiographen benützt: *ἐπὶ τῶν εὐτελεστάτων μάντεων τοῦτο λέγεσθαι εἴωθεν.* Greg. Cypr. Mosq. 4, 12: *Κοσκίνῳ μαντεύεται: ἐπὶ τῶν εὐτελῶν μάντεων.*

[8] So Legrand. Vgl. auch Haupt, Opusc. III 393 f. Wilamowitz und Cholmeley haben zu Unrecht *μευ μεμναμένω*; da werden die beiden Glieder des gen. abs. höchst unelegant durch die Caesur auseinandergerissen.

[9] So Fritzsche-Hiller und noch Calogero di Mino, Il folklore siciliano in Teocrito, Folklore italiano, V 1931, 217—59. di Mino beschreibt das Weiterleben des Klatschens mit dem Mohnblatt in den sizilischen Kinderspielen, denen allerdings jede Orakelbedeutung verlorengegangen ist.

angegeben ist, nichts zu tun mit dem *ἀλλ' αὔτως ἁπαλῷ ποτὶ πάχεος ἐξεμαράνθη*. In der von Theokrit erwähnten Form dieses Blumenorakels hat man das Mohnblatt auf den Arm geschlagen oder gepresst und darauf geachtet, ob es sich sauber anschmiegte oder rasch zerknitterte und sich verwelkt von der weichen Haut ablöste[10].

Noch ein drittes volkstümliches Orakel führt uns Theokrit vor. Nachdem der Hirt gedroht hat, die prächtige Ziege, die er für Amaryllis bewahrt, einer andern zu geben, widerfährt ihm plötzlich ein günstiges Zeichen, 3, 37 f.: *ἄλλεται ὀφθαλμός μευ ὁ δεξιός· ἆρά γ' ἰδησῶ αὐτάν;* Vom Zuckungsorakel ist noch an mehreren Stellen der antiken Literatur die Rede[11]. Es ist wohl möglich, dass schon dem Theokrit Theorie vorlag.

Im 3. Gedicht hat Theokrit diese Züge aus dem volkstümlichen Leben so dicht gestreut, dass wir sehen, sie dienen ihm nicht nur zur Charakterisierung des Landlebens, sondern sie gehören zu den Dingen, an denen sein Interesse haftet. Wir lernten auch schon des Dichters Interesse an den Zauberweibern kennen. Vgl. zu 7, 126 f. noch 2, 90 f.

Die berühmteste Szene, in der Theokrit seine Kenntnisse volkstümlichen Glaubens niedergelegt hat, ist das ausführliche Gemälde antiken Zauberwesens, das er im 2. Gedicht, den Pharmakeutriai, gibt.

In den letzten Jahren ist viel über dieses Gedicht geschrieben worden; es hat auch ganz verschiedenartige Beurteilung gefunden. Während Legrand[12] es nicht nur ein Werk des reifen Theokrit, ja sein Meisterwerk, sondern ein Meisterwerk der griechischen Poesie und ein Meisterwerk der Liebespoesie aller Völker nennt, kommt ein anderer Franzose, L. Roussel, der im Gegensatz zu Legrand nicht vom Psychologischen, sondern vom Sachlichen ausgeht, zum Schluss, dass die ganze Zauberzeremonie nicht mehr sei als der Hokuspokus, der in einer Oper um den alten Alchimisten herum gemacht wird. Ungemein charakteristisch sei

[10] Vgl. schon Kaibel, Hermes 36, 1901, 606 f.

[11] Vgl. die Stellen bei Cholmeley in der Anmerkung zu unserm Theokritvers, dazu Plaut. Mil. 694. Der Glaube an die prophetische Bedeutung der Zuckungen ist auch sonst weit verbreitet. Vgl. H. Diels, Abh. Berlin 1907, Abh. 4, 1—42; 1908, Abh. 4, 1—130. Bei Melampus (Diels 1907, 21 ff.) lesen wir § 19: *ὀφθαλμοῦ δεξιοῦ τὸ ἄνω βλέφαρον ἐὰν ἄλληται, ἐπίκτησιν πάντως δηλοῖ* . . . , Diels 1908, 8, Nr. 10 heisst es: *Ὀφθαλμῶν δεξιοῦ τὸ ἄνω βλέφαρον πολλὴν εὐπορίαν καὶ δόξαν σημαίνει.* Im Slawischen bedeuten die Augenlider Liebessachen; vgl. Diels 1908, 34, Nr. 10; dazu 33, Nr. 7: Die Pupille des rechten Auges, wenn sie zuckt, von einem Unternehmen . . . Nutzen bedeutet es; vgl. 37, Nr. 24. 25. Das Zucken des rechten Auges bedeutet auch bei den Arabern, Persern, Indern Gutes. Vgl. Diels 1908, 74, Nr. 18. 20. Vgl. auch Tresp, Die Fragmente der griechischen Kultschriftsteller, R. V. V. 15_1, 16, Anm. 2 über griechische Schriftsteller *περὶ παλμῶν*.

[12] Buc. Gr. 1, 94.

dieses Stück für die unglückseligste Seite alexandrinischer Poesie, die er als blendend, oberflächlich, wenig solid, kurz als klein bezeichnet[13]. Findet diese verschiedenartige Beurteilung Berechtigung darin, dass Legrand in erster Linie auf die Schilderung der Liebesleidenschaft achtet, während Roussel sein Urteil ausschliesslich nach der Zauberhandlung, also nach dem Gelehrten in diesem Gedicht, bildet?

Die in den *Φαρμακεύτριαι* niedergelegte Gelehrsamkeit ist einerseits literarischen, anderseits volkskundlichen Charakters. Literarisch ist sie in dem Sinne, wie etwa dem 14. Gedicht eine literarische Färbung anhaftet. Deutlich stehen ja Sophron und die Komoedie hinter diesem *μῖμος ἀνδρεῖος*. In ähnlicher Weise steht hinter den Zauberinnen der sophronische *μῖμος γυναικεῖος Ταὶ γυναῖκες*[14] *αἳ τὰν θεάν φαντι ἐξελᾶν*, von dem kürzlich in Aegypten ein Stück gefunden worden ist[15].

Latte[16] weist mit Recht auf die Einfachheit der sophronischen Zauberhandlung hin. Es wird ein Tisch hereingebracht und niedergesetzt. Die Anwesenden sollen ein Salzkorn in die Hand und Lorbeer ans Ohr nehmen; diese apotropäischen Mittel dienen zur Sicherung der an der Zauberhandlung Beteiligten. Dann wird eine zweischneidige Axt und ein Hund hergebracht, der geopfert werden soll. Die Redende fragt nach dem Asphalt und heisst die Helferin, Fackel und Weihrauch zu halten. Jetzt werden die Türen geöffnet, die Fackel wird gelöscht, bei völligem Stillschweigen der andern Beteiligten ruft die Haupthandelnde Hekate an, ihr das Opfer empfehlend. So klein der Rest des sophronischen Mimus ist, so erkennen wir doch, wie frei Theokrit seinem Vorbild gegenübersteht. Das ist wichtig für seine Dichtung. Er übernimmt Anregungen und einzelne Motive aus seinen literarischen Vorbildern, was er aber daraus macht, ist etwas Neues und Eigenes. Nicht nur enthält der theokritische Mimus, nach dem zu urteilen, was von Sophron vorhanden ist, eine verschiedene Handlung, auch die Natur dieser Handlung ist eine andere. An Dramatik enthält der lange erste Teil des Gedichtes, die Verse 1—63, nicht viel mehr als das kleine Bruchstück, das wir von Sophron besitzen. In ungleich grösserm Mass drängen

[13] L. Roussel, Art et Folklore dans les Pharmakeutriai de Théocrite (1—63), Rev. étud. gr. 45, 1932, 365.

[14] Lavagnini, L'idillio secondo di Teocrito, Palermo 1935, 28. 31, glaubt, dass die Pluralform im Titel des theokritischen Gedichts, Pharmakeutriai, nach dem Plural *Ταὶ γυναῖκες* im sophronischen Titel gewählt sei.

[15] M. Norsa — G. Vitelli, stud. it. N. S. 10, 1933, 119 ff. Latte, Philologus 88, 1933, 259 ff. 467 ff. Neu veröffentlicht in den Papiri Greci e Latini 11, 1935, 115 ff.

[16] a. a. O. (vgl. oben Anm. 15) 260.

sich bei Theokrit die einzelnen Züge, die Motive, die er anbringt, über die eigentliche dramatische Handlung vor. Soweit wir urteilen können, ist also Sophron viel dramatischer und lebhafter als Theokrit. Dieser Gegensatz der beiden Dichter spiegelt sich schon im Gegensatz der kurzen sophronischen Sätzchen und des theokritischen Hexameters. Die dramatische Lebhaftigkeit hat wohl auch mitgeholfen, den Sophron dem Platon lieb zu machen. Sie ist bei Theokrit ersetzt durch die Fülle der Motive, wie sie in den Versen 17—63 ausgeschüttet sind. Es ist derselbe Reichtum der einzelnen Züge, wie er unter den bukolischen Gedichten vor allem das fünfte auszeichnet. Sehr vielseitig ist dieser Reichtum des Theokrit nicht. Das Gebiet, auf dem er sich bewegt, ist begrenzt. Soweit hat Roussel recht, wenn er[17] eine gewisse Monotonie in den Zauberhandlungen feststellt und auf das häufige Wiederkehren des Feuers hinweist (v. 18. 24. 28. 54). Wollte man aber dahinter schon mehr sehen als einfach die Tatsache, dass ein Feuer eben während der ganzen Zauberhandlung brennt, so dass es mit vollem dichterischem und sachlichem Recht immer wieder für die Praktik benützt wird, so müsste man sagen, dass diese Beschränkung, wie sie die Pharmakeutriai zeigen, ein Teil jener allgemeinen Beschränkung ist, die Theokrit mit feinem Verständnis für das, was für ihn das Richtige war, gepflegt hat. Auf dem beschränkten Gebiet ist er doch reich an Inhalt. Roussel zwar verbindet jene Feststellung mit dem herben Tadel, Theokrit habe sich nicht genügend erkundigt über die Dinge. Gewiss hat Theokrit nicht mit der Intensität das Zauberwesen studiert, mit der sich Michelangelo um Anatomie und Schiller um Geschichte bemüht haben. Aber das wollte er gar nicht:

> . . . *καὶ ἐγὼ λιγεῶν μειλίγματα Μουσέων,*
> *οἷ' αὐταὶ παρέχουσι καὶ ὡς ἐμὸς οἶκος ὑπάρχει,*
> *τοῖα φέρω,*

sagt er selbst 22, 221 ff.

Aber nicht nur in dieser Natur und diesen Bestrebungen des Dichters ist die Zurückhaltung der Pharmakeutriai begründet. In diesem Fall war sie auch durch den Stoff geboten. Latte weist hin auf den Gegensatz der einfachen sophronischen Handlung zu der komplizierten Praktik der synkretistischen Zauberpapyri[18]. Trotz der grösseren Fülle an Motiven der magischen Handlung, die Theokrit bietet, besteht jener selbe Gegensatz auch ihm gegenüber. Das war künstlerisch richtig. Gewiss hätte

[17] a. a. O. (vgl. oben Anm. 13) 364.

[18] a. a. O. (oben S. 11 Anm. 15) 260 f. Vgl. Eitrem, Magische Papyri, Münchener Beiträge zur Papyrusforschung 19, 1934, 250 f.

Theokrit in Aegypten, wo er einige Zeit lebte und wohin er wohl auch in seinen späteren Jahren von Kos aus gelegentlich zurückkehrte, reichlich Gelegenheit gehabt, auch eine Menge von den bunten, aus verschiedenen Kulturen zusammengeflossenen Dingen kennenzulernen, die uns die Papyri vorführen, und die gewiss auch schon zu Theokrits Zeiten in Blüte standen. Das hat sein Griechentum im grossen und ganzen abgelehnt. Gewiss aber gab es auch in den niedrigen Schichten des griechischen Volkslebens manches, was Theokrit als Künstler verschmähen musste. Rudolf Herzog[19] bringt aus Trumbull[19], The threshold covenant^2 19 f. einen Liebeszauber aus Ungarn, der ähnlich reichhaltige Vorschriften für die Herstellung des Zauberstoffes gibt, wie wir sie aus den magischen Papyri kennen. Ein Mädchen stiehlt etwas von dem Geliebten und bringt es zu einer Hexe; diese legt dazu drei Bohnen, drei Knoblauchzwiebeln, einige Kohlen und einen toten Frosch, alles zusammen in einen irdischen Topf und bringt ihn unter die Hausschwelle, mit einem Zauberspruch. So etwas hätte es auch im Kos des Theokrit geben können. Dem „etwas von dem Geliebten" der Ungarin ist bei ihm die Troddel vom Mantel des Delphis verwandt. Diese Troddel wird zerzupft und ins Feuer geworfen; mit ihr befasst sich eine eigene kleine Szene (v. 53 f.). An den toten Frosch der ungarischen Hexe erinnert der Salamander, den Simaitha zerreiben will, um für Delphis einen üblen Trank zu bereiten (v. 58). Dass jenes ganze Gemengsel unter der Tür vergraben wird, hat seine Parallele in den Versen 59 ff. Nur sind es bei Theokrit einfach Kräuter, *θρόνα*, die unter die Schwelle geschmiert werden. Theokrit ist nicht armselig; aber als Künstler konnte er Stoffhäufungen, wie sie die Zauberpapyri und die ungarische Praktik kennen, nicht brauchen. Aus jedem einzelnen Motiv macht er eine kleine Szene, ein kleines Bildchen für sich. Das gibt ein ruhiges, in einfachen Farben gehaltenes, aber trotzdem reiches Gemälde. Das ganze Gedicht lässt sich, trotzdem auf den ersten Blick eine klare Linie von der Fülle des Stoffes verschüttet erscheint, auf eine zusammenhängende und einfache Handlung zurückführen. Nach den einleitenden Versen, welche den Hörer in die Situation einführen und auch schon die Göttinnen anrufen, an die man sich bei solchen Praktiken wendet, folgt die eigentliche Zauberhandlung, die, aus zahlreichen aneinandergereihten und in sich abgeschlossenen Szenen bestehend, doch eine zusammenhängende Praktik darstellt. Zuletzt spricht Simaitha eine Drohung aus, schickt

[19] Die Zauberinnen des Sophron, Hessische Blätter für Volkskunde 25, 1926, 227 Anm. 25. Trumbulls Werk erschien 1896.

die Thestylis weg, dass sie die Zauberkräuter unter die Schwelle des Geliebten streiche, und es folgt der zweite Teil, in dem Simaitha der Mondgöttin erzählt von Entstehung und Verlauf ihrer Liebe. Theokrits Handlung ist weniger lebhaft als die Sophrons, bietet aber eine grössere Fülle des Stoffes. Die Begrenztheit und Einfachheit seines Reichtums ist von der Kunst verlangt, nicht die Armseligkeit eines nachlässigen Dichters, wie Roussel glaubt.

Da Theokrits Gedicht zwar von Sophron angeregt[20], aber doch dem Inhalt wie dem Charakter nach ein eigenes und neues Werk ist, sind wir für seine Beurteilung und sein Verständnis einzig auf die Pharmakeutriai selbst, nicht auf das sophronische Vorbild, angewiesen.

Roussel macht dem Theokrit noch weitere Vorwürfe. Er habe Liebeszauber (V. 28. 31) und Schadenzauber (V. 21. 26. 58. 62) durcheinandergebracht. Er habe Dinge in die Zauberhandlung eingeführt, die nicht hieher gehörten, wie das *ἱππομανές* von V. 48, die mythologischen Gelehrsamkeiten von 15 f. und 45 f. Um urteilen zu können, müssen wir die einzelnen Motive der theokritischen Zauberhandlung näher betrachten. Das wichtigste Hilfsmittel dazu sind die Zauberpapyri[21], die uns das Material, mit dem das antike Zauberwesen wirtschaftete, in reicher Fülle überliefert haben.

Die ersten Verse führen gleich in die Absicht des Gedichtes ein:

Πᾶι μοι ταὶ δάφναι; φέρε Θεστυλί· πᾶι δὲ τὰ φίλτρα;
στέψον τὰν κελέβαν φοινικέωι οἰὸς ἀώτωι,
ὡς τὸν ἐμὸν[22] *βαρὺν εὖντα φίλον καταδήσομαι ἄνδρα, . . .*

In den ersten Worten klingt Sophron nach. *πεῖ γὰρ ἁ ἄσφαλτος;* lautet der erste Teil des 5. Fragments bei Kaibel. Die Worte sind auch in dem neuen Papyrusfragment Z. 8 aufgetaucht, allerdings ohne die von Kaibel hergestellte Fortsetzung[23].

[20] Vgl. auch unten S. 14 f.

[21] Von den Uebereinstimmungen Theokrits mit den Zauberpapyri handelt auch Sutphen, Magic in Theokritos and Vergil, Studies in the honour of B. A. Gildersleeve, Baltimore 1902, 316 ff. Schon dort sind mehrere der im folgenden verglichenen Stellen angeführt. Vgl. auch Wessely, Denkschriften der Wiener Akademie 362, 1888, 27 f. Ebenso werden wir in diesem Zusammenhang verschiedene Arbeiten von Eitrem anzuführen haben.

[22] So nun auch der Antinoepapyrus (s. unten S. 17 Anm. 29).

[23] *πῦ, Θεστυλί, σκοπῆι τύ;* hergestellt aus dem bei Ammonius de diff. 122 V überlieferten *ποῖος εἰλισκοπεῖται* nach Theokr. 2, 19 *ἀλλ᾽ ἐπίπασσε Θέστυλι. δειλαία, πᾶι τὰς φρένας ἐκπεπότασαι;* und der Notiz des Arguments *τὴν δὲ Θεστυλίδα ὁ Θεόκριτος ἀπειροκάλως ἐκ τῶν Σώφρονος μετήνεγκε Μίμων.* Vgl. Kaibel zu Sophr. fg. 5. Latte a. a. O. 261. Wohl standen die von Kaibel hergestellten Worte an einer andern Stelle des Mimus. Gegen Kaibels Konjektur wendet sich C. Kerényi, Rivista di filologia e d'istruzione classica, 63 (N. S. 13), 1935, 6, vgl. 12.

Mit den *δάφναι* kann der Lorbeer genannt sein, der V. 23 ff. verwendet wird. Der Dichter würde eines der im folgenden gebrauchten Zaubermittel herausgreifen, um damit schon in den ersten Worten die Situation zu charakterisieren. Doch ist eine andere Möglichkeit wahrscheinlicher. In Theophrasts *Δεισιδαίμων* (Char. 16) lesen wir § 2: *ὁ δὲ δεισιδαίμων τοιοῦτός τις, οἷος ⟨ἐπιτυχὼν ἐκφορᾷ⟩*[24] *ἀπονιψάμενος τὰς χεῖρας καὶ περιρρανάμενος ἀπὸ ἱεροῦ δάφνην εἰς τὸ στόμα λαβὼν οὕτω τὴν ἡμέραν περιπατεῖν.* Der Lorbeer hat hier übelabwehrende und reinigende Kraft[25]. In derselben Verwendung kommt er in dem neuen Papyrusfragment des Sophron vor, z. 2 ff.: *λάζεσθε ἁλὸς χονδρὸν ἐς τὰν χῆρα καὶ δάφναν πὰρ τὸ ὦας.* Da die Anfangsworte des theokritischen Mimus von einer sophronischen Wendung abhängig zu sein scheinen, die nur wenige Zeilen nach der Erwähnung des apotropäisch gebrauchten Lorbeers steht, liegt die Vermutung nahe, dass auch der Lorbeer des ersten Verses nach der Absicht des Theokrit dieselbe Bedeutung hat wie der sophronische. Simaitha nimmt, bevor sie die Zauberhandlung beginnt, ein apotropäisches Mittel an sich[26]. Apotropäischen Sinn hat es auch, wenn Simaitha beim Herannahen der Hekate V. 36 den Befehl gibt: *Τὸ χαλκέον ὡς τάχος ἄχει.* Theokrit nannte den Lorbeer V. 1 nicht, ohne sich eine klare Vorstellung von seiner Verwendung zu machen. Neben dem sophronischen *λάζεσθε ἁλὸς χονδρὸν ἐς τὰν χῆρα καὶ δάφναν πὰρ τὸ ὦας,* wo man sofort über den Sinn im Bilde ist, wirkt die theokritische Wendung allerdings recht unbestimmt. Sophrons Zauberhandlung ist viel wirklichkeitsnäher. Bei Theokrit tritt manchmal die Klarheit der magischen Praktik zurück hinter dem Glanz des raffinierten hellenistischen Kunstwerks[27]. Da wird der Vortragende durch Gebärden nachgeholfen haben.

Im zweiten Teil des ersten Verses fragt Simaitha nach den *φίλτρα.* Roussel[28] sagt mit Recht, dass diese nicht identisch sind mit dem V. 58 erwähnten bösen Trunk. So bemerkt er tadelnd, dass die *φίλτρα* erwähnt seien, um nachher für nichts zu dienen. Ebenso tadelnd spricht er von der übergrossen und monotonen Rolle, die das Feuer in der ganzen

[24] So Bolkestein a. a. O. (oben S. 7 Anm. 3), 17.

[25] Bolkestein a. a. O. 15 Anm. 1. Deubner, Die Bedeutung des Kranzes im Altertum (Archiv für Religionswissenschaft 30, 1933, 72 f. 86. 92. Diogenian 4, 14 *δαφνίνην φορῶ βακτηρίαν: Ἐπὶ τῶν ὑπό τινων ἐπιβουλευομένων. Παρόσον ἀλεξιφάρμακον ἡ δάφνη.*

[26] So auch Lavagnini a. a. O. (oben S. 11 Anm. 14) 32 f.

[27] Vgl. Eitrem, Sophron und Theokrit, Symb. Osl. 12, 1933, 12; auch 28 f.

[28] a. a. O. (oben S. 11 Anm. 13), 364.

Handlung spielt. Statt dies zu tadeln, muss man, wie schon bei Fritsche-Hiller zu V. 58 ausgeführt ist, anerkennen, dass während der ganzen Zauberhandlung etwas gekocht wird. Das Feuer brennt unter der V. 2 erwähnten *κελέβα;* was in dieser *κελέβα* enthalten ist, wird nirgends ausdrücklich gesagt; es muss der Stoff sein, dem die Praktik magische Kraft geben soll; da es sich aber um einen Liebeszauber handelt, muss in der *κελέβα* ein liebeserregender Stoff gekocht werden, also nichts anderes als die im ersten Vers erwähnten *φίλτρα*, ausserdem, wie wir gleich sehen werden, eine Flüssigkeit, in der diese *φίλτρα* gekocht werden. Was geschieht nun mit dem Inhalt dieses Gefässes? Zunächst spendet sie dreimal daraus beim Herannahen der Göttin. Denn das *ἐς τρὶς ἀποσπένδω* von Vers 43 ist am besten so zu verstehen, dass sie der Göttin von dem flüssigen Teil der gekochten zauberkräftigen Substanz spendet. Hier, wo sie aus dem Gefäss spendet, setzen wir das Ende der Kochhandlung an. Was tut sie nun während der nächstfolgenden 2mal 5 Verse, in denen sie vom *ἱππομανὲς* spricht und von der Troddel, die Delphis verlor, und die sie nun zerzupft und ins Feuer wirft? V. 58 gibt Auskunft: *σαύραν τοι τρίψασα κακὸν ποτὸν αὔριον οἰσῶ.*

Mit den *φίλτρα* ist dieses *κακὸν ποτόν* gewiss nicht identisch. Die *φίλτρα* stehen V. 159 ff. im Gegensatz zu den *κακὰ φάρμακα*. Auch sind *φίλτρα* Mittel für den Liebeszauber, nicht für den Schadenzauber. Aber wohinein wird der Salamander zerrieben? Jedenfalls in eine Flüssigkeit, und da sie dafür womöglich zauberkräftiges Wasser verwenden wird, die Praktik aber gewiss nicht am folgenden Tag wiederholt, kann es sich nur um die Flüssigkeit handeln, die in der *κελέβα* mit den *φίλτρα* zusammen gekocht wurde, und von der sie schon V. 43 gespendet hat. Nach der Spende und dem Gebet an Hekate (42—46) sondert sie also den flüssigen Bestandteil des gekochten Zauberstoffes von den *φίλτρα*, wohl indem sie diese aus dem Gefäss, in dem sie gekocht waren, herausnimmt. In das in der *κελέβα* allein zurückgelassene zauberkräftige Wasser wird sie morgen die *σαύρα* zerreiben und den Delphis vergiften, wenn er sie weiterhin betrübt (V. 159 f.). Für jetzt aber will sie etwas anderes: *νῦν μὰν τοῖς φίλτροις καταδήσομαι* heisst es V. 159. Mit dem *καταδήσομαι* greift sie auf den Anfang des ganzen Gedichtes zurück, V. 3: *ὡς τὸν ἐμὸν βαρὺν εὔντα φίλον καταδήσομαι*[29] *ἄνδρα*. Zu dem Behufe

[29] Diese Lesart glaubte Toup aus den Scholien gewinnen zu können; überliefert ist sowohl V. 3 wie 10 und 159 *καταθύσομαι*. Dieses *καταθύσομαι* hätte Theokrit, wie V. 10 zeigt, wo es *ἐκ θυέων καταθύσομαι* hiesse, in engsten Sinnzusammenhang mit den Zeremonien am Feuer, den *θύεα*, gebracht. Da wäre V. 159, nach Beendigung der Hexenküche ein *καταθύσομαι*, recht befremdlich. *Καταδήσομαι* ist jetzt

liess sie die *κελέβα* umwinden; unmittelbar vorher aber hatte sie nach den *φίλτρα* gesucht, jenem von der Flüssigkeit, aus der sie den Trank bereiten will, verschiedenen Teil des während der ganzen Praktik gekochten Zauberstoffes. Und wie geschieht dieses *καταδεῖν τοῖς φίλτροις*, das sie *νῦν μάν* vornehmen will (V. 159). V. 59 ff. gibt Auskunft:

> *Θεστυλὶ νῦν δὲ λαβοῖσα τὺ τὰ θρόνα ταῦθ' ὑπόμαξον*
> *τᾶς τήνω φλιᾶς, † καθυπέρτερον ἇς ἔτι καὶ νῦν, †*
> */ἐκ θυμῶ δέδεμαι, ὃ δέ μευ λόγον οὐδένα ποιεῖ./*
> *καὶ λέγ' ἐπιφθύζοισα· 'τὰ Δέλφιδος ὀστία πάσσω'*[30].

vom Antinoepapyrus (Two Theocritus-Papyri edited by Arthur S. Hunt and John Johnson. Dazu Pohlenz Gött. gel. Anz. 193, 1931, S. 369) an allen drei Stellen bestätigt worden. Die Lesart *καταθύσομαι* mag ihren Ausgang von V. 10 genommen haben; es ist ja auch im spätern Griechisch — *δήσομαι* einem — *θύσομαι* lautlich sehr ähnlich.

[30] So lautet der Text bei Wilamowitz Buc. Gr.². Zur Heilung der Stelle sind eine Menge Vorschläge gemacht worden, von denen keiner befriedigt. Bei Herzogs sonst recht glücklichem *καθυπέρτερον ἇς ἐπιβαίνει* (a. a. O. [oben S. 13 Anm. 19] 226 Anm. 25) wird der Gegensatz von *ὑπόμαξον* und *καθυπέρτερον* verwischt. Darum möchte Wilamowitz im Hermes 63 375 f. die Ueberlieferung halten; den Gedanken „streich die Kräuter unter die Schwelle, über denen sie jetzt noch sind", hält Wilamowitz durchaus für möglich: „Und was verwehrt uns, an den Aberglauben zu denken, dass ein Zaubermittel den Geliebten aus dem Hause lockte, wenn man es auf die Schwelle seines Hauses strich, aber unter der Schwelle die gegenteilige Wirkung hatte oder gar verderbliche? Hier soll die Sklavin dabei sagen: ‚so verstreiche, zerreibe ich die Knochen des Delphis'." Auch diese Erklärung ist höchst bedenklich. Simaitha hat gewiss die Schwelle des Delphis bisher noch nicht mit Kräutern versehen, nachdem sie erst diesen Morgen von seiner Untreue Bericht erhalten hat; vgl. V. 144 ff. Der Aberglaube, dass Kräuter über der Schwelle eine andere Wirkung haben sollen als unter der Schwelle, ist mehr als fraglich, und zudem will sie vorläufig mit den *θρόνα* noch gar nichts anderes erreichen, als sie schon bisher wünschte: dass Delphis wieder zu ihr komme.

Es möchte scheinen, als ob in V. 60 eine tiefere Verderbnis vorliegt, möglicherweise doch ein Vers ausgefallen ist. Vielleicht aber weist der Antinoepapyrus eine neue Spur:

> *Θεστυλι νυν δε λαβοισα τυ τα θρονα ταυθ' ὑπόμαξον*
> *τας τήνω φλιᾶς καθ' ὕπερτερον ᾶς ετι και νυν*
> *και λεγ' ἐπιτρυζοισα τα Δελφιδος οστια καιω.*

Die Lesart *καίω* in V. 62 ist sinnvoll; mit Hilfe der *θρόνα* wird nunmehr derselbe Feuerzauber ausgeübt, wie er schon während der ganzen Handlung praktiziert wurde. Die zahlreichen kleinen Massnahmen, die Verbrennung des Gerstenmehls, des Lorbeers, des Wachses, der Troddel vom Kleide des Delphis sollen alle die analoge Wirkung auf Delphis ausüben, d. h. ihn mit Liebesglut entzünden. Zugleich bekam durch alle diese Zauberzeremonien die auf zauberischem Feuer in der *κελέβα* gekochte Substanz die magische Kraft, den Delphis so zu brennen, wie alle jene Stoffe verbrannt worden sind und wie sie selbst heiss gekocht wurde. Jetzt werden diese *φίλτρα* oder *θρόνα*, die in der *κελέβα* bereitet worden sind, unter des Delphis Tür gestrichen. Von dort aus werden sie ihn brennen.

Wenn aber tatsächlich Thestylis die beschwörenden Worte *τὰ Δέλφιδος ὀστία καίω* sprechen soll, so erwarten wir anderseits, dass sie gleichzeitig eine analoge Handlung vornimmt. Vgl. V. 21 *πάσσ' ἅμα — πάσσω*. 28 f. *τάκω — ὣς τάκοιθ'*. 30 f. *δινεῖθ' — δινοῖτο*. 38 f. *σιγῆι — σιγῶντι — οὐ σιγῆι*. 45 f. *λάθας — λασθῆμεν*. 49—51 *μαίνονται — μαινομένωι*. Wilamowitz betont den Gegensatz *ὑπόμαξον — καθυπέρτερον*. Wenn die unter der Schwelle angebrachten Kräuter den Delphis

Das *καταδεῖν τοῖς φίλτροις* ist identisch mit dem *ὑπομάξαι τὰ θρόνα*. Mit den *θρόνα* sind also die in der *κελέβα* gekochten Zauberpflanzen gemeint, die V. 1 und 159 *φίλτρα* genannt sind. Das *καταδήσομαι* von V. 3, zu dem sie die *φίλτρα* sucht, respondiert mit dem *νῦν μὰν τοῖς φίλτροις καταδήσομαι* des Endes (V. 159), dieses wieder mit dem *νῦν δὲ λαβοῖσα τὺ τὰ θρόνα* von V. 59. Diese *θρόνα* werden, wie wir vermuten, nochmals von oben her magisch gebrannt[31], nachdem sie schon unter die Schwelle gestrichen sind. Mit dem Produkte der Hexenküche wird derselbe Feuerzauber vorgenommen, wie er, auch zur Stärkung der in den gekochten Kräutern enthaltenen Zauberkraft, während der ganzen Handlung getrieben wurde; denn jene zahlreichen kleinen Brandzauberszenen haben nicht nur an sich aus der Ferne auf Delphis gewirkt; ihre brennende Kraft hat sich gleichzeitig in den gekochten Kräutern vereinigt. Dieses zauberkräftige, magisch gebrannte Zeug wird jetzt seine brennende Wirkung unter der Schwelle des Geliebten ausüben. Das Wasser aber, in dem die *φίλτρα* gekocht wurden, spart Simaitha auf für den bösen Trank, den sie bereiten will, wenn der Liebeszauber den Delphis nicht rühren sollte.

Der erste Teil der Pharmakeutriai scheint mir eine einfache und in sich zusammenhängende Praktik zu enthalten. Die ersten Verse stimmen nicht nur zur Andeutung der Situation einige Motive aus der Hexenküche an, um nachher wieder vergessen zu werden. Sie gehören zur Handlung, die während des ganzen ersten Teils durchgeführt und am Ende des Gedichtes mit kunstvollem Anklang an Beginn und Schluss des ersten Teils nochmals angedeutet wird[32]. Mit den *δάφναι* aber trifft sie Vorsorge für die eigene Sicherheit, bevor sie die Hexenküche beginnt.

brennen sollen, so könnte zur Verstärkung dieser Wirkung auf der Oberfläche der Schwelle nochmals ein Feuerzauber vorgenommen werden, der wieder sowohl an sich den Delphis brennt, als auch die brennende Kraft der Zauberkräuter erhöht. Steckt hinter dem *καὶ νῦν* ein *καῦσον*? „Streiche die Kräuter unter die Schwelle, brenne sie noch einmal von oben her und sprich murmelnd dazu (*ἐπιτρύζοισα* bietet der Antinoepapyrus gut an Stelle des in den Codices überlieferten *ἐπιφθύζοισα*; auch im ersten Teil war stets nur von Beschwörungen die Rede, nie vom Spucken; Simaitha gibt der Magd eine Anweisung, wie eine solche Beschwörung auszuführen ist): „ich brenne die Knochen des Delphis." Die Schwelle ist nun von unten und oben her behext. Die Kräuter, unter denen einst das Feuer brannte, sind nun auch von oben her gebrannt. Die Wirkung kann nicht ausbleiben. Wir schreiben also:

Θεστυλὶ νῦν δὲ λαβοῖσα τὺ τὰ θρόνα ταῦθ᾽ ὑπόμαξον
τᾶς τήνω φλιᾶς, καθυπέρτερον ἇς ἔτι καῦσον
καὶ λέγ᾽ ἐπιτρύζοισα ‛τὰ Δέλφιδος ὀστία καίω᾽.

[31] Vgl. Anm. 30 S. 17 f.

[32] Vgl. auch V. 157 *νῦν δὲ δυωδεκαταῖος ἀφ᾽ ὧτέ νιν οὐδὲ ποτεῖδον* mit 4: *ὅς μοι δωδεκαταῖος ἀφ᾽ ὧ τάλας οὐδὲ ποθίκει.* Vgl. auch Sutphen a. a. O. (oben S. 14 Anm. 21) 315.

Im zweiten Vers heisst Simaitha die Thestylis, den Hexenkessel *φοινικέῳ οἰὸς ἀώτῳ* zu umwinden. Dieser *οἰὸς ἄωτος* ist eine Wollbinde oder noch wahrscheinlicher nur ein wollener Faden. Fäden werden in der Magie häufig verwendet[33]. In einem Allerweltsbannmittel, das im 2. Band der Papyri Magicae[34] Pap. 7, Z. 429 ff. beschrieben ist, lesen wir Z. 432 ff.: „Auf eine bleierne Platte ... ritze ein, was du erfüllt haben möchtest ... und lass sie ... in die Strömung fallen, *δήσας αὐτὴν σπάρτῳ ... ἵνα, ὅτε θέλεις, ἐκλύσῃς.*" Im selben Rezept heisst es weiterhin Z. 450 ff.: „Wenn du (die Platte) unterirdisch anbringst ... schreib den Orphischen Spruch... *καὶ λαβὼν μίτον μέλανα βάλε ἅμματα τξέ καὶ ἔξωθεν περίδησον, λέγων πάλιν τὸν αὐτὸν λόγον καὶ ὅτι· ‛διατήρησον τὸν κάτοχον᾽ ἢ κατάδεσμον, ἢ ὃ ἂν ποιῇς, ... ἡ γὰρ σελήνη τὸ ὑπόγειον διοδεύουσα, ὃ ἐὰν εὕρῃ, λύει.*"

Der Faden hat bannende oder bindende Kraft. Das erste Mal wird er angebracht, damit man durch die Lösung den Bann nach Belieben wieder lösen könne. An der zweiten Stelle, wo die Platte unterirdisch niedergelegt wird, soll sie mit einem Faden umwunden werden, an dem 365 Knoten angebracht sind, da der Mond bei seinem Gang durch die unterirdische Welt löse, was er findet. Die Meinung ist die, dass der Mond das Jahr durch an den 365 Knoten genug zu lösen hat, so dass die durch den Faden bewirkte Bindung trotz der lösenden Tätigkeit des Mondes bestehen bleibt.

Soll Apollon zum Weissagen gebracht werden, so verwendet man einen Lorbeerzweig, Papyri Magicae, Bd. 1, Nr. 2, Z. 64 ff.: „Nimm einen Lorbeerzweig und schreib die zwei Namen auf die Blätter ... Nimm aber noch einen andern Zweig mit zwölf Blättern, auf den schreib den folgenden herzförmigen Namen, ... Und den Zweig, der mit den zwei Namen beschrieben ist, mach dir zum Kranze, *περιπλέξας αὐτῷ στέφος, ὅ ἐστιν λευκὸν ἔριον, ἐκ διαστημάτων δεδεμένον φοινικῷ ἐρίῳ.* Sie soll aber herabhängend bis auf die Schlüsselbeine gehen ... An den zwölfblättrigen Zweig wirst du ebenso eine Binde anhängen ... Reibe dich aber ganz mit folgender Mixtur ein: Lorbeerfrüchte, äthiopischer Kümmel, Nachtschatten und Hermesfinger" ...Die Mixtur wirkt sichernd gegen böse Einflüsse. Nach Deubner ist auch der Lorbeer-

[33] Vgl. Scheftelowitz. Das Schlingen- und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker (R. V. V. 12_2) bes. 26 ff.

[34] Papyri Graecae Magicae, herausgegeben und übersetzt von Karl Preisendanz, Leipzig, Bd. 1, 1928. Bd. 2, 1931.

kranz nichts anderes als ein Amulett[35]. Nicht nur die Zauberworte, sondern auch die Verwendung der roten Farbe soll auf ein Apotropaion weisen. Nun aber hat zumindest der Lorbeer hier noch eine andere Bedeutung. Das zu sprechende Gedicht beginnt so: *Δάφνη, μαντοσύνης ἱερὸν φυτὸν Ἀπόλλωνος, . . . Ἰήιε, κύδιμε Παιάν, . . . ἱερῆς ἐπάκουσον ἀοιδῆς.* Da wird in auffallender Parallelität zunächst der Lorbeer, das heilige Gewächs der Weissagung, dann Apollon selbst um Erhörung angerufen. Der Lorbeer als Gewächs der Weissagung steht also analog dem Gott selbst[36]. Der Lorbeerkranz zumindest wirkt also nicht apotropäisch. Er soll wie der Gott selbst dem Zaubernden die Weissagung vermitteln. Was bedeutet nun das rot-weisse Band, mit dem der Lorbeer zum Kranz gemacht wird? Es kann einerseits die Kraft des Lorbeers steigern, anderseits das Uebel abwehren[37]. Die Binde kann aber zugleich die Funktion erfüllen, den Lorbeer, der zum Kranz gemacht und aufs Haupt gesetzt dem Zaubernden die Weissagung vermittelt, zu binden und dadurch zu seiner Aufgabe zu zwingen. Wenn die Binde bis auf das Schlüsselbein fallen soll, so wird damit der Lorbeer und seine Weissagekraft noch energischer an den Beschwörer gebunden als durch das blosse Aufsetzen des Kranzes auf den Kopf. Die Bindung des Lorbeers an den betreffenden Menschen, wodurch gleichsam die Ueberleitung der im Lorbeer enthaltenen Weissagekraft auf den Beschwörer erzielt wird, wirkt analog auf den Gott, dem der Lorbeer gehört. Etwas Aehnliches scheint mir in einer Beschwörung vorzuliegen, durch die Hermes zu einer Weissagung gebracht wird. Bd. 1, Nr. 5, Z. 385 ff. heisst es: „Und wünschest du eine Weissagung, nimm ein Papier und schreib das Gebet und die Frage darauf, schneid ein Haar von deinem Kopf, umhüll es mit dem Papier *δήσας ἅμματι φοινικίνῳ*, schling von aussen einen Oelzweig darum und leg es so dem Hermes zu Füssen ..." Durch das Gebet soll Hermes zum Erscheinen und Weissagen gebracht werden: „Erscheine gnädig in deiner Gestalt, geh gnadenvoll einem Frommen auf und lass mir, dem

[35] a. a. O. (oben S. 15 Anm. 25) 91. Vgl. E. Wunderlich, Die Bedeutung der roten Farbe im Kultus der Griechen und Römer (R. V. V. 20_1) 64.

[36] Deubner 81 ff.

[37] Positive Kraftsteigerung und negative Uebelabwehr liegen nahe beieinander. Vgl. E. Wunderlich a. a. O. 21. 62 ff. Neben dem blossen Rot verwendet man auch Rot-Weiss apotropäisch. Im heutigen Griechenland wird den Wöchnerinnen ein goldner Ring mittels rotweissen Fadens gegen den bösen Blick an den Hals gebunden. Vgl. G. Sajaktzis, Graecowalachische Sitten und Gebräuche, Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde 4, 1894, 139, zitiert bei Köchling, De coronarum apud antiquos vi atque usu (R. V. V. 14_2) 77.

Wie beim Rot liegen auch bei den Kränzen positive und negative Kraft nahe beieinander. Wo der Segen wohnt, kann der Unsegen nicht hingelangen.

NN, deine gnädige Gestalt erscheinen, *ὄφρα σε μαντοσύναις, ταῖς σαῖς ἀρεταῖσι, λάβοιμι*" heisst es Z. 414 ff. Der Oelzweig, der Z. 389 um das Papier geschlungen wird, hat offenbar reinigende, dämonenabschreckende Kraft[38]. Das Haar ist Ersatz für den Zaubernden selbst. Indem es dem Gott zu Füssen gelegt wird, muss dieser dem Besitzer des Haares und Verfasser des Gebetes, mit dem es umwickelt ist, erscheinen. Denn wenn das Papier mit dem Gebet um das Haar, das den Zaubernden selbst darstellt, gewickelt ist, so wird dadurch die Kraft des Gebetes in ähnlich zwingender Weise dem Betreffenden zugeführt, wie der zum Kranz gemachte Lorbeer dem Zaubernden die Weissagekraft dieses Gewächses und seines Gottes zuführt. Was bedeutet nun der Faden? Soll er, in seiner Funktion dem Oelzweig ähnlich, die Dämonen draussen halten? Er könnte auch bindende und zwingende Kraft haben. Wenn das Papier mit dem Gebet um das Haar gewickelt ist, so wird der Gott, zu dem das Gebet geht, gleichsam dem richtigen Mann zugeleitet. In der gleichen Weise könnte von aussen der Faden wirken. Er bindet das Gebet, das den Gott herführt, an das Haar, d. h. den Zaubernden selbst.

Der Bindezauber, den ich hier und vor allem in dem mit rot-weissen Wollstreifen gebundenen Kranze der Apollobeschwörung von Bd. 2, Z. 64 ff. sehe, ist verwandt mit einer Zeremonie, die nach Heckscher[39] mit dem Erntekranz vorgenommen wird. Da heisst es: „Unter Absagung von Erntesprüchen ... wird der Erntekranz dem Gutsherrn überreicht. Der alte Bindezauber, der den Wachstumsgeist auf den Gutsherrn überzuleiten bezweckte, hat sich erhalten, wenn der Kranz dem Herrn um den Hals gelegt, die Krone ihm auf den Kopf gesetzt wird, wobei er sie nicht eher abnehmen darf, bis der Tau von ihr abfällt, damit die nächste Ernte nicht verdorre; wenn die Herrin mit den Bändern des Kranzes umwunden wird und sich mit Geld lösen muss ...; wenn ihm ein Büschel Aehren um den Arm gewunden wird, und der Bindezauber endlich soweit verblasst, dass ihm nur einige Aehren gezeigt werden..." Weiterhin: „Der Wachstumsgeist wird andererseits wiederum unmittelbar dem Boden zugeführt, indem die Körner des Erntekranzes mit der neuen Aussaat verbraucht, als erste in den Acker gestreut oder in einen Zipfel des Säetuches gebunden werden."

In dem Erntekranz ist die Vegetationskraft enthalten, wie in dem Lorbeer die Weissagekraft. Indem dieser Kranz dem Herrn umgebunden wird, überträgt sich die in ihm steckende Kraft auf diesen. Sollte es

[38] Ueber die Olive vgl. Deubner a. a. O. (oben S. 15 Anm. 25) 73. 78 f. 87. 91. 101.
[39] Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 2, s. v. Ernte, Sp. 957 f.

ursprünglich einen ähnlichen Sinn haben, wenn die Athleten einen mit Purpurbändern umwickelten Weisspappelkranz aufsetzten? (vgl. Theokr. 2, 121 f.). Wie der Lorbeer dem Apollon, so ist die Weisspappel dem Herakles heilig. Wenn der Athlet sich mit ihr umwindet, so wird ihm die Kraft des Gottes zugeführt.

An mehreren Stellen der lateinischen Literatur haben Fäden, die zum Zauberkreisel gehören, mit ihm in Drehung gebracht werden, zusammenbindende oder herbeiführende Kraft[40]. Dieselbe bindende, d. h. herzwingende Kraft hat wohl der rote Wollfaden auch an unserer Stelle, Theokr. 2, 2. An sich könnte er auch dazu dienen, die Dämonen fernzuhalten[41]. Doch spricht der Wortlaut der beiden Verse eher dafür, dass zumindest daneben auch die andere Kraft gemeint ist:

> *στέψον τὰν κελέβαν φοινικέῳ οἰὸς ἀώτῳ,*
> *ὡς τὸν ἐμὸν βαρὺν εὖντα φίλον καταδήσομαι ἄνδρα, . . .*

Wenn wir annehmen dürfen, dass nach der Absicht des Theokrit der Faden, mit dem die *κελέβα* umwunden wird, bindende, zwingende Kraft hat, so ist seine Meinung die, dass diese Kraft sich im Verlauf der Zauberzeremonie dem Inhalt der *κελέβα*, den *φίλτρα*, mitteilen soll. Mit diesen *φίλτρα*, die sie unter die Schwelle des Delphis bringen lässt, übt Simaitha das *καταδεῖν* weiterhin aus, den bannenden Zwang, nach ihrem Willen zu handeln, wie sie es schon während der ganzen Praktik ausgeübt hat. (Vgl. V. 10.) Dass sie ihn mit den *φίλτρα* behexen will, sagt sie am Ende des ganzen Gedichtes mit demselben *καταδήσομαι*, wie es V. 3 und 10 steht. Aehnlich griff sie, wenn die Lesart des Antinoepapyrus richtig ist, am Ende des ersten Teils, wo sie auch von der Verwendung der Zauberkräuter sprach, mit dem *τὰ Δέλφιδος ὀστία καίω* V. 62 auf ein Grundmotiv ihrer Praktik zurück.

Die Purpurfarbe wird nach der Meinung des Dichters dem Bindfaden erhöhte Kraft geben. Ob er daneben auch an apotropäische Wirkung denkt, ist möglich[42]. Wenn das Uebel fernbleibt, ist das ebenfalls eine Kraftsteigerung[43].

[40] Vgl. Eugene Tavenner, Iynx and Rhombus, Transactions and Proceedings of the American Philological Association 64, 1933, 114 ff.

[41] Sutphen a. a. O. (oben S. 14 Anm. 21) 324 zählt unsern Vers zu den Stellen, die abwehrende Bedeutung der roten Farbe beweisen sollen. S. anderseits Köchling a. a. O. (oben S. 20 Anm. 37) 14.

[42] Lavagnini a. a. O. (oben S. 11 Anm. 14) 33.

[43] Wie die rote Farbe sowohl kraftsteigernd als auch übelabwehrend wirkt (Wunderlich [oben S. 20 Anm. 35] 21. 62. 64), so schrieb man auch der Wolle, wohl wegen der von ihr ausgehenden Wärme, gleich den Leben enthaltenden Pflanzen zugleich übelabwehrende Bedeutung zu; Deubner a. a. O. 73. In Attika brachte man, wenn ein

In den Worten der Simaitha: „Umwickle den Becher mit einem Wollfaden, dass ich den Mann behexe (*καταδήσομαι*)" steht das *καταδεῖν*, das Behexen durch Bindung, in Sinnzusammenhang mit dem Umwinden des Bechers, der den Zauberstoff enthält: die Bindekraft des Fadens soll sich den *φίλτρα* mitteilen. Während in den Zauberrezepten gewöhnlich einfach die vorzunehmenden Praktiken ohne Andeutungen ihres Sinnes beschrieben sind, kommt auffallenderweise gerade in dem schon erwähnten Bannmittel mit Hilfe eines Fadens ein ähnlicher Finalsatz wie in den Worten der Simaitha vor. Zauberpapyri Nr. 7, Bd. 2, Z. 436 ff. (vgl. oben S. 19): *δήσας αὐτὴν σπάρτῳ, βάλε· εἰς τὸν ῥοῦν . . . ἵνα, ὅτε θέλεις, ἐκλύσῃς.* In dem Finalsatz liegt hier allerdings insofern etwas anderes vor, als das *ἵνα ἐκλύσῃς* nicht nur den Zweck der Handlung erörtert, sondern die Methode angibt, durch die der Bann wieder gelöst werden kann. Aber im selben Rezept gibt der Verfasser auch eine echte Erklärung der Vorschrift, diesmal in einem Denn-Satz: „Denn wenn der Mond das untere Reich durchwandelt, löst er, was er findet." Das begründet einfach die Vorschrift, 365 Knoten anzubringen. So sind es zwar der gelehrte Dichter einerseits, das mit allen Sinnen auf den Erfolg der Praktik gerichtete Mädchen anderseits, die den Sinn der Handlung in dem Finalsatz von V. 3 angeben, nicht der Magiker. Immerhin mag der Dichter durch Stellen aus der Zauberliteratur, wie die oben angeführten, zu seiner Formulierung angeregt sein. *ἵνα*sätze nach Imperativen (vgl. *βάλε . . . ἵνα* Zauberpapyri Nr. 7, Z. 437, *στέψον . . . ὡς* Theokr. 2, 2 f.) kommen auch auf den Defixionen der Fluchtafeln vor, z. B. bei Wünsch, Antike Fluchtafeln, Nr. 3, Z. 13 ff.: *ἀμαύρωσον αὐτῶν τὰ ὄμματα ἵνα μὴ βλέπωσιν, στρέβλωσον αὐτῶν τὴν ψυχὴν καὶ τὴν καρδίαν ἵνα μὴ πνέωσιν.* Vgl. Nr. 4, Z. 56 ff.

Wenn wir das *στέψον οἰὸς ἀώτῳ* mit dem *καταδήσομαι* in Zusammenhang bringen, so erinnern wir uns, dass sich Z. 452 ff. des oben angeführten Papyrus Nr. 7 eine z. T. wörtliche Uebereinstimmung zwischen dem Rezept und der zu sprechenden Zauberformel findet: Dem *καταδήσομαι* bei Theokrit entspricht wörtlich Z. 454 der *κατάδεσμος*, der erzielt werden soll: *λαβὼν μίτον . . . περίδησον, λέγων . . . ῾διατήρησον τὸν . . . κατάδεσμον.* Aehnlich wie bei Theokrit 2, 2 f. liegt der Fall 24, 99 f. Voran gehen seit V. 88 Vorschriften zur Reinigung des Hauses, die ganz im Stil der Zauberrezepte gehalten sind und keine Erläuterungen geben. Dann heisst es 99 f.:

Knabe geboren war, einen Oelzweig am Eingang des Hauses an, wenn ein Mädchen, eine Wollbinde; Deubner 86 f.

Ζηνὶ δ' ἐπιρρέξαι καθυπερτέρωι ἄρσενα χοῖρον,
δυσμενέων αἰεὶ καθυπέρτεροι ὡς τελέθοιτε.

Da ist es der Dichter, der zum wirkungsvollen Abschluss der Rede in einem den Zweck der Vorschrift erläuternden Finalsatz einen wesentlichen Begriff aus dem Hauptsatz wiederholt. Aber es kann durchaus in einer echten Beschwörung sein Vorbild haben, wenn sie, um allen feindlich Gesinnten überlegen zu sein, an den überlegenen Gott gewiesen werden.

Wir sahen, dass das *καταδεῖν* wenige Verse später nochmals vorkommt. V. 8 ff. heisst es:

βασεῦμαι ποτὶ τὰν Τιμαγήτοιο παλαίστραν
αὔριον, ὥς νιν ἴδω, καὶ μέμψομαι οἷά με ποιεῖ.
νῦν δέ νιν ἐκ θυέων καταδήσομαι.

Morgen wird sie ihn selbst aufsuchen, ihn zu tadeln nach V. 9, ihm den Giftbecher zu bringen nach V. 58 und 160[44]. Für jetzt hat sie andere Massnahmen vorgesehen. Jetzt will sie ihn magisch bannen und an sich binden. Das geschieht einerseits durch die *φίλτρα*, das Produkt der Zauberküche (1—3. 59—62. 159), anderseits auch schon durch die Zeremonien, die sie während des Kochens vornimmt, die *θύεα* von V. 10. Dass diese Zeremonien in der Hauptsache aus Räucherwerk bestehen und das Feuer dabei eine beherrschende Rolle spielt, ist also nicht Eintönigkeit und Mangel an Kenntnissen, sondern, wie wir schon sagten und wie V. 10 bestätigt, die künstlerische Absicht des Dichters, der mit dem wirtschaftet, was von der vorgeführten Handlung und der Gesamtauffassung, die er sich vom Verlauf der Praktik macht, bedingt ist. Was er gibt, ist ein *καταδεῖν*, ein magisches Binden, durch einen mit Liebesglut wirkenden Brandzauber. Innerhalb dieser künstlerisch gewollten und gerechtfertigten Beschränkung sorgen die vorgeführte doppelseitige Herstellung und Verwendung des Zauberstoffes — *φίλτρα*, die unter die Schwelle kommen, und Flüssigkeit, aus der das böse Getränk gebraut wird —, die Zeremonien, dazu noch die Anrufung der Selene und Hekate, für genügenden und vielseitigen Reichtum.

[44] Inhaltlich sind die drei äusserlich so ähnlichen Stellen 8 ff. 58 ff. 159 ff. sehr verschieden gehalten. Am Anfang will sie ihm nur das Unrecht vorhalten, das er ihr antut (8 f.). Im Verlauf der Zauberhandlung, besonders durch den Anblick und das Verbrennen der Mantelquaste des Delphis, hat sich die Leidenschaft und damit der Hass gegen den Treulosen so gesteigert, dass sie nunmehr von einem bösen Trank spricht, den sie ihm bereiten will (58). Dass sie ihn töten will, ist hier nur angedeutet; 159 f. spricht sie es aus. Während sie der Selene vom Verlauf ihrer Liebe erzählte, ist sie mit sich soweit ins reine gekommen, dass sie nun auch die letzten Folgerungen ohne Scheu auszusprechen vermag.

Ueber die magische Bedeutung des *καταδεῖν* geben die Kommentare Auskunft. Cholmeley führt, allerdings zur Stütze des *καταθύσομαι*, Aesch. Eum. 329 ff. an:

ἐπὶ δὲ τῷι τεθυμένωι
Τόδε μέλος . . .
ὕμνος ἐξ Ἐρινύων,
δέσμιος φρενῶν . . .

Das Wort kommt naturgemäss auch in den Zauberpapyri und auf bleiernen Fluchtafeln vor[45]. Beim Liebeszauber ist es verwendet Zauberpapyri Bd. 2, Nr. 15, Z. 1 ff.: *ἵνα κατα[δήσωσι Νῖλον . . . κακοῖς μεγάλοις, οὐδὲ θεῶν οὐδὲ ἀνθρώπων εὑρήσω καθαρὰν λύσιν, ἀλλὰ φιλήσῃ ἐμέ, Καπιτωλίνα[ν . . . θεῖον ἔρωτα καὶ ἔσῃ μοι κατὰ πάντα ἀκόλουθος, ἕως ἂν ἔτι βούλωμαι, ἵνα μοι ποιήσῃ, [ἃ] ἐγὼ θέλω, καὶ μηδενὶ ἄλλῃ, καὶ μηδενὸς ἀκούσῃ εἰ μὴ ἐ[μο]ῦ μόν[ης], Καπιτωλίνας, ἐπιλήσῃ γονέων, τέκνων, φίλων.* Und wieder zum Schluss des Zaubergebetes, Z. 18 ff.: *ἵνα . . . καταδήσωσι Νῖλον . . . ἐμοὶ Καπιτωλίνᾳ . . . ὅλο[ν τῆς ζωῆς α⟨ὐ⟩τοῦ χρόνον. φιλῇ με Νῖλος φίλτρον αἰώνιον.*

Im Pap. 32, Bd. 2, S. 157 will ein Weib ein anderes Weib zu sich führen, Z. 1 ff.: *Ἐξορκείζ[ω] σε, Εὐάγγελε, . . . ἄξαι καὶ καταδῆσαι Σαραπιάδα . . . ἐπ' αὐτὴν Ἡραείδαν . . . ἄξον καὶ κα[τάδησ]ον ψυχὴ[ν καὶ καρδίαν Σαραπιάδος . . . ἐπ' αὐτὴν Ἡραεί[δαν, . . .*

Bevor Simaitha mit der Zauberpraktik beginnt, wendet sie sich an die Gottheiten, die zu einer solchen Handlung gehören, an Selene und Hekate. Ueber die Bedeutung des Mondes für die Liebenden, besonders die Frauen, geben die Scholien Auskunft: *Σ* zu V. 10b: *Πίνδαρός φησιν ἐν τοῖς κεχωρισμένοις τῶν Παρθενείων, ὅτι τῶν ἐραστῶν οἱ μὲν ἄνδρες εὔχονται ⟨παρ⟩εἶναι Ἥλιον, αἱ δὲ γυναῖκες Σελήνην.* Und c: *ταῖς ἔρωτι κατεχομέναις τὴν Σελήνην ἀνακαλεῖσθαι σύνηθες, ὡς καὶ Εὐριπίδης ποιεῖ τὴν Φαίδραν ἐν τῷ Καλυπτομένῳ Ἱππολύτῳ*[46].

Auch der Einfluss der Mondgöttin auf die Magie ist bekannt[47]. Wir finden den Mond auch in den Zauberpapyri. Nr. 13, Bd. 2, S. 131 ist

[45] Vgl. z. B. Wünsch, Antike Fluchtafeln Nr. 3, Z. 6. 12. 16 f. 27; Nr. 4, Z. 50.

[46] Zu den eindrucksvollsten Stellen aus den Argonautika des Apollonios gehören die Worte, die Mene beim Anblick der liebeskranken Medea zu sich selber spricht, 4, 54 ff. Der hier hervortretende Gedanke, dass auch die Mondgöttin geliebt hat, ist vom Theokritscholiasten gebraucht, um die Bedeutung der Selene für die Liebenden zu erklären. *ἢ ὅτι καὶ ἡ Σελήνη περὶ ἐρωτικά τινα ἐνενοσήκει, παρὸ καὶ ταῖς τῷ αὐτῷ πάθει κεχρημέναις συμπράσσει· τὰ γὰρ περὶ Ἐνδυμίωνα πρόδηλα.*

[47] Vgl. Roscher M. L., s. v. Mondgöttin, Sp. 3163 ff. Eitrem, Symb. Osl. 12, 1933, 32 Anm. 1.

des Moses geheimes Mondgebet verzeichnet: *γυναικόμορφε θεά, δέσποτι Σελήνη, ποίησον τὸ δεῖνα πρᾶγμα.*

Im grossen Pariser Zauberpapyrus (Bd. 1, Nr. 4) steht Z. 2241 ff. ein langes Gebet an Selene, die unter unzähligen Namen angerufen wird. Für uns ist besonders interessant der Z. 2441 ff. beschriebene Zauber. Es handelt sich um das „Rüstzeug eines Rauchopfers an Selene", das verschiedenartige Wirkungen haben soll. Unter anderm dient der Zauber dazu, ein Weib herbeizuzwingen, Z. 2487 ff.: ... geh zur NN. und nimm von ihr den Schlaf und gib ihr Brand der Natur, Züchtigung ihrer Sinne und rasende Leidenschaft und vertreib sie von jedem Ort und jedem Haus und führ sie hierher zu mir, dem N. N." Es wird also hier Selene zur Herbeizwingung der Geliebten angerufen. Das Gebet, das im folgenden mitgeteilt ist, enthält wieder eine Unmenge von Namen, Selene ist dabei identifiziert mit Artemis, Persephone und am Schluss des Gebetes Z. 2609 f. auch mit Hermes und Hekate; Namen und Eigenheiten, die für Hekate charakteristisch sind, kommen auch schon im Beginn der Anrede vor. Da heisst es Z. 2522 ff.: *⟨θύω σοι⟩ τόδ' ἄρωμα, Διὸς τέκος, ἰοχέαιρα, Ἄρτεμι, Περσεφόνη, ἐλαφηβόλε, νυκτοφάνεια, ... τρικάρανε Σελήνη, ... τριαύχενε καὶ τριοδῖτι, ἣ τρισσοῖς ταλάροισιν ἔχεις φλογὸς ἀκάματον πῦρ καὶ τρίοδον μεθέπεις τρισσῶν δεκάδων τε ἀνάσσεις ... καὶ φλέγμασι καὶ σκυλάκεσσι.* Die Beinamen und die Aussagen über die Tätigkeit der Göttin sind teils für Selene, teils für Artemis, teils für Hekate charakteristisch. Diese drei Göttinnen sind auch bei Theokrit genannt. Sehen wir, was er über die einzelnen bemerkt. Simaitha spricht zu Selene V. 10 f.: *ἀλλὰ Σελάνα*

φαῖνε καλόν· τὶν γὰρ ποταείσομαι ἅσυχα, δαῖμον, ...

Es sieht aus, als wäre das Scheinen das einzige, das Simaitha an Selene hervorhebt. Das Scheinen und Strahlen kommt auch in den Mondgebeten des Pariser Papyrus zum Ausdruck: *νυκτοφάνεια* war Selene oben Z. 2523 genannt, *φαεσφόρε* heisst sie 2548; 2557 ff. *λαμπαδία, φαέθουσα καὶ αὐγάζουσα Σελήνη,* dazu 2608 f. *καλῶ σε, τριπρόσωπον θεάν, Μήνην, ἐράσμιον φῶς, ...* Auch in dem oben erwähnten Gebet (Z. 2241 ff.) spielt in der Anrede an Selene dieser Lichtcharakter eine Rolle. Da beginnt das Gebet: *'χαῖρε, ἱερὸν φῶς, ... χαῖρε, ἱερὰ αὐγὴ ἐκ σκότου εἰλημμένη ...* dann Z. 2265 *ἐνεύχομαί σοι, Ξείνη τ' Αἴγλη,* 2271 f. *χρυσοστεφή, φαεννώ, ...* 2278 f. *ἠγκαλισμένη ἀκτῖνας,* 2281 *ἀγλαή,* 2283 *λιπαροπλόκαμε,* 2284 *χρυσῶπι,* 2286 *ἀκτινοχαῖτι.* Auch die Schönheit, die bei Theokrit in dem *φαῖνε καλόν* von V. 11 angetönt ist, kommt im selben Rezept vor, 2297 ff.: *ἄθρησον εἴς σε Νειλωίτιδος χάριν* (der

Isis Schönheit) *κάτοπτρον, ἣν ἰδοῦσα σαυτὴν, θαυμάσεις, πρὶν ἢ μέλαν φῶς ἐκπτύσῃς ἀπ' ὀμμάτων.* Dieser Lichtschein ist aber so ziemlich das Naheliegendste, was an Selene hervorgehoben werden kann; dass er bei Theokrit wie in den Zauberpapyri vorkommt, will also für das, was der Dichter von solchen Gebetsformeln gewusst hat, nicht allzu viel bedeuten. Nun aber kann noch ein weiterer Zug in der Anrede der Simaitha an die Mondgöttin gewonnen werden, der dem Theokrit schon ein genaueres Wissen um die Mondgebete zuweisen würde. Im Pariser Papyrus lesen wir Z. 2543 ff. *δεῦρ' ἴθι μοι, νυχία, θηροκτόνε, δεῦρ' ἐπ' ἀγωγῆς, ἥσυχε καὶ δασπλῆτι, τάφοις ἔνι δαῖταν ἔχουσα, ...* Dieses *ἥσυχε καὶ δασπλῆτι* bestätigt die alte, vor dem Vergleich mit dem Papyrus gefundene Konjektur von Kiessling, die bei Fritsche-Hiller noch im Text steht und bei Cholmeley wenigstens in den Noten erwähnt wird, so dass tatsächlich statt *'ποταείσομαι ἅσυχα, δαῖμον' ποτ., ἅσυχε δ.* zu schreiben ist[48]. Im Zauberrezept ist das Ruhevolle und das Furchtbare nebeneinander als Eigenheit der Selene genannt, die zugleich Hekate ist; bei Theokrit wären diese entgegengesetzten Eigenschaften auf Selene und Hekate verteilt, die als verschiedene Gottheiten gedacht sind, aber unmittelbar hintereinander angerufen werden; *χαῖρ' Ἑκάτα δασπλῆτι* heisst es V. 14.

Das Wort *δασπλῆτις* kommt nun schon in der Odyssee *ο* 234 vor, wo es ein Beiwort der Erinys ist. Ist das *ἅσυχε δαῖμον* richtig, so spricht das Nebeneinander des Ruhigen und Furchtbaren bei Theokrit wie im Zauberrezept anderseits dafür, dass Theokrit das Wort nicht direkt aus der Odyssee hat, sondern dass ihm ein episches, homerische Wörter verwendendes Zauberformular vorliegt, wie unser Papyrushymnus eins darstellt; vgl. Wörter wie *ἰοχέαιρα* (2523, Beiwort der Artemis z. B. Homer E 53), *ἐλαφηβόλε* (2524, Beiwort der Artemis, Hom. hymn., 27_2) *ἀκάματον πῦρ* (2526). Die theokritische Verteilung der beiden Wörter *ἅσυχος* und *δασπλῆτις* auf zwei verschiedene Gottheiten braucht nicht darauf schliessen zu lassen, dass die Identifizierung der Göttinnen Hekate-Selene-Artemis in dem von ihm benutzten Formular noch nicht durchgeführt war. Theokrit hat diese Gleichsetzung aus der Absicht des Gedichtes heraus vermieden[49].

Die Konjektur *ἅσυχε δαῖμον* hat auch den Vorteil, dass durch den Einschnitt zwischen *ποταείσομαι* und *ἅσυχε δαῖμον* eine schöne buko-

[48] *ἅσυχε δαῖμον* nimmt neben andern auch Sutphen a. a. O. (oben S. 14 Anm. 21) 317 an (nach Erscheinen des Zauberpapyrus).

[49] Vgl. unten S. 28.

lische Diaerese entsteht. An der gleichen Versstelle steht das Wort *ἅσυχος* V. 100; da heisst es: *κἤπεί κά νιν ἐόντα μάθῃς μόνον, ἅσυχα νεῦσον,* wo *ἅσυχα* auch zum letzten Wort gehört, denselben Adoneus nach der bukolischen Diaerese bildend wie *ἅσυχε δαῖμον.* Zwar ist anderseits das *ἅσυχα* von V. 100 derselbe innere Akkusativ, wie er in dem *ποταείσομαι ἅσυχα* vorläge; jedoch könnte gerade das *ἅσυχα νεῦσον* einem antiken Theokritkenner Anlass gegeben haben, V. 11 *ποταείσομαι ἅσυχα* zu schreiben.

Cholmeley versteht zwar das *ἅσυχα ποταείδειν* sinnvoll als ein sing the invocation in a hushed voice of awe[50]. Inwiefern passt dieser an sich gute Sinn zu der tiefen Erregung der Simaitha?

> *ἠνίδε σιγῆι μὲν πόντος, σιγῶντι δ' ἀῆται·*
> *ἁ δ' ἐμὰ οὐ σιγῆι στέρνων ἔντοσθεν ἀνία, . . .*

sagt sie 38 f. Man könnte sich denken, dass Simaitha V. 11, gerade weil sie sich ihrer innern Unruhe bewusst ist, den Willen ausspricht, ruhig zu Selene zu sprechen, ihr so den Respekt bekundend. Doch scheint mir der Gedanke einfacher und feiner, dass sie in ihrer Erregung gerade das Ruhevolle, das die Mondgöttin an sich hat, empfindet, wie sie V. 38 f. den Gegensatz empfindet zwischen der Stille der Natur und ihrem Innern[51], das nicht zur Ruhe kommen will, und dass sie sich daher neben der furchtbaren Hekate an Selene als der Ruhigen wendet. Der Gegensatz zwischen der erhabenen und unerschütterten Ruhe der Mondnacht und der Sehnsucht in ihrem Herzen kommt auch am Schluss des ganzen Gedichtes noch einmal zum Ausdruck, V. 163 ff.:

> *ἀλλὰ τὺ μὲν χαίροισα ποτ' ὠκεανὸν τρέπε πώλως,*
> *πότνι'· ἐγὼ δ' οἰσῶ τὸν ἐμὸν πόθον ὥσπερ ὑπέσταν.*
> *χαῖρε Σελαναία λιπαρόχροε, χαίρετε δ' ἄλλοι*
> *ἀστέρες, εὐκάλοιο κατ' ἄντυγα Νυκτὸς ὀπαδοί.*

Der Gedanke, dass sie sich in ihrem erregten Herzen an die ruhige Mondgöttin mit ihrem schönen Licht wendet, scheint mir überhaupt die Grundlage zu sein, auf der die Bedeutung der Selene in diesem Gedicht ruht. Darum sind auch Hekate und Selene, obschon sie miteinander angerufen werden, doch deutlich als verschiedene Gottheiten gedacht. Die Göttin, die mit dem eigentlichen Zauber zu tun hat, ist Hekate.

[50] Vgl. Cholmeleys Note zu der Stelle; Legrand (Anmerkung zu der Stelle in den Buc. Gr.) sagt ähnlich: „à voix basse“ doit avoir un intérêt rituel. Vgl. G. Mensching, Das heilige Schweigen (R. V. V. 20_2) 100. Eitrem, Symb. Osl. 12, 1933, 22.

[51] Vgl. Cholmeley zu 39—40.

Die Selene hat zwar als Licht der Nacht auch eine Bedeutung für den Zauber; daneben ist ihre Aufgabe aber noch eine andere, eine psychologische. Das Psychologische ist ja in dem Gedicht ebenso wichtig wie das Magische. In dem „ich werde meine Sehnsucht tragen, wie ich sie auf mich nahm“ liegt eine leichte Beruhigung gegenüber dem, was sie 39 ff. 55 f. und auch 82 ff. 106 ff. über sich aussagt. Letzten Endes liegt dem Gedicht eine ähnliche Anschauung zu Grunde wie dem Kyklops[52]. Nur ist es hier nicht die Musenkunst allein, die beruhigend wirkt. Wir dürfen hier nicht einseitig, um einen Ausdruck Bignones zu verwenden, von der künstlerischen Katharsis sprechen. Es bringt dem verzweifelten Herzen des armen Mädchens Erleichterung, dass sie sich der erhaben-unerschütterten Natur, der ruhigen Gottheit des Mondes gegenüber aussprechen kann. Darum auch der Schaltvers des zweiten Teiles:

> *φράζεό μευ τὸν ἔρωθ' ὅθεν ἵκετο, πότνα Σελάνα.*

Die hehre Selene soll Mitwisserin sein vom Anfang ihrer Liebe an. Nachdem sie ihr erzählt hat vom Beginn an, wird sie es auch weiterhin besser ertragen können. Das gibt ihr auch die Kraft zur Rache. Was V. 9 noch nicht gedacht und V. 58 nur angedeutet ist, spricht sie 159 f. mit festem Entschluss aus:

> *αἰ δ' ἔτι κά με*[53]
> *λυπῆι*[53], *τὰν 'Αΐδαο πύλαν, ναὶ Μοίρας, ἀραξεῖ.*

Sie wird es ertragen können[54].

Die zweite Gottheit, die Simaitha anruft, bevor sie zur Zauberhandlung schreitet, ist Hekate. V. 12 ff.:

> *τᾶι χθονίαι θ' Ἑκάται, τὰν καὶ σκύλακες τρομέοντι*
> *ἐρχομέναν νεκύων ἀνά τ' ἠρία καὶ μέλαν αἷμα.*
> *χαῖρ' Ἑκάτα δασπλῆτι καὶ ἐς τέλος ἄμμιν ὀπάδει*
> *φάρμακα ταῦτ' ἔρδοισα χερείονα μήτε τι Κίρκας*
> *μήτε τι Μηδείας μήτε ξανθᾶς Περιμήδας.*

Das Beiwort *δασπλῆτις* lernten wir im grossen Pariser Zauberpapyrus (Pap. Mag. Nr. 4, Z. 2544) schon kennen; es stand dort in Verbindung

[52] Vgl. Bignone, Teocrito 201 ff.

[53] *κα με λυπῆ* gibt der Antinoepapyrus, *λυπῆ* kommt auch in den Handschriften vor. Für *κα με* steht in der Vulgata *κ' ἠμέ.* Wilamowitz nimmt die Hermann'sche Konjektur *καί με* in den Text und schreibt *αἰ δ' ἔτι καί με λυπεῖ.* In dem *αἰ δ' ἔτι κά με* ist das *κά* etwas weit von dem *αἰ* getrennt. Doch hält auch Pohlenz a. a. O. (oben S. 16 Anm. 29) 367 diese Lesart für die richtige.

[54] Vgl. oben S. 24 Anm. 44.

mit *ἥσυχε*[55] als Beiwort der mit Persephone und Hekate identifizierten Mondgöttin. Das Beiwort *χθονία*, das Theokrit der Hekate gibt, steht im Papyrus Z. 2550 f. und in dem bei Hippolyt ref. IV. 35 mitgeteilten Hekatehymnus im 1. Vers; Z. 2563 f. heisst die Gottheit in ähnlichem Sinne *νερτερία* (vgl. Hekatehymnus des Hippolyt V. 1) und *βυθία*. *νερτερία* kommt auch unter den Namen des Z. 2785 ff. mitgeteilten Gebets an Selene - Artemis - Hekate vor (Z. 2854 f.). Gleich darauf kehrt dort das *ἄσυχε καὶ δασπλῆτι* wieder (Z. 2856) und wie 2544 folgt darauf *τάφοις ἔνι δαῖτα (δαῖταν* 2544*) ἔχουσα.* Die Göttin erhält noch andere Beinamen, die auf die letzterwähnte unheimliche Eigenschaft gehen; *αἱμοπότι,* Bluttrinkerin, heisst sie 2864, *σαρκοφάγε καὶ ἀωροβόρε, καπετόκτυπε,* Fleischfresserin und Verzehrerin Vorzeitiggestorbener, die die Gräber schlägt, 2866 f. Wir erkennen diese Vorstellungen wieder in dem theokritischen

ἐρχομέναν νεκύων ἀνά τ' ἠρία καὶ μέλαν αἷμα[56] (V. 13).

Dazu gehört V. 5 f. des Hekatehymnus bei Hippolyt Ref. haer. IV 35:

ἃν νέκυας στείχουσα κατ' ἠρία τεθνηώτων,
αἵματος ἱμείρουσα, . . .

und im ersten orphischen Hymnus V. 3: *τυμβιδίην ψυχαῖς νεκύων μέτα βακχεύουσαν.*

Dass auch die Hunde die Hekate fürchten *(τὰν καὶ σκύλακες τρομέοντι* V. 12) erklärt der Scholiast daraus, dass Hunde der Artemis zum Schmaus gebracht wurden. Statt den Aristophanesvers, der die Sitte bezeugt, an den Dreiwegen Hundeopfer für Hekate darzubringen, hätte er für die Interpretation des Theokrit in diesem Sinne besser auf das Hundeopfer verwiesen, das wir jetzt bei Sophron kennengelernt haben. Doch halten wir uns zum Verständnis des Ausdrucks vielleicht noch besser wiederum an Aussagen über die Gottheit, wie sie uns im Pariser Zauberpapyrus begegnen. Da heisst es Z. 2530 ff.: „Aus lautloser Stille sendest du den furchtbaren Ruf, Göttin, die grausig aufschreit aus drei-

[55] Diese Verbindung des Ruhigen mit dem Furchtbaren in der Selene gleichgesetzten Hekate kehrt in der Verbindung *φοβερὰ καὶ ἁβρονόη* Z. 2547 wieder. Es beruht also auf genauer Kenntnis dieses magischen Gebetstils, wenn Theokrit die beiden gegensätzlichen Eigenschaftswörter auf die miteinander angerufenen Göttinnen verteilt hat. Vgl. auch das *χθονίη τε καὶ οὐρανίη* im 1. Vers des Hekatehymnus bei Hippolyt ref. IV. 35, *οὐρανίην χθονίην τε* Hymn. Orph. 1_2.

[56] Vgl. Herzog a. a. O. (oben S. 13 Anm. 19) 223, Anm. 16. Plutarch über den Aberglauben C. 10, 170 B *αἵ τε κ' ἂν νεκρὸς ἀλαίνουσα ἀμπεφυρμένα ἐσέλθῃς,* eine Stelle, die möglicherweise aus Sophron stammt, dem Vorbild Theokrits. Herzog a. a. O. 219. Vgl. auch Sutphen a. a. O. (oben S. 14 Anm. 21) 317. K. Dilthey, Rh. M. 27, 389. Ganschinietz, Die Capitel des Hippolyt gegen die Magier (Texte und Untersuchungen z. Gesch. d. altchristl. Literatur 39_2, 1913) 64 ff.

fachem Munde. Hören sie deine Stimme, erbeben *(δονεῖται)* alle Elemente und die unterirdischen Tore und Lêthês heiliges Wasser . . ., vor der alle Unsterblichen und vor der die sterblichen Menschen und die besternten Berge, vor der Täler und alle Bäume und die rauschenden Flüsse und das unermüdliche Meer, das Echo in der Einsamkeit und die Daemonen im Kosmos erzittern, . . . *(ἥν . . . φρίσσουσι)* wenn sie deine furchtbare Stimme hören." Kürzer lesen wir in dem Mondgebet von Z. 2785 ff. *δαίμονες ἥν φρίσσουσιν καὶ ἀθάνατοι τρομέουσιν* (2829 f.). Wenn 2530 ff. der ganzen Natur mit Bergen, Tälern, Bäumen, Flüssen und Meer Schauer vor der Gottheit Hekate - Selene zugesprochen wird, so kommt solch heiliger Schauer der ganzen Natur in den Zauberrezepten auch bei andern Anlässen vor. Bd. 1, Nr. 3, Z. 197 ff. beginnt ein Vereinungsgebet an Helios folgendermassen: „Ruhig im Munde haltet alle zurück die Stimme, luftumkreisende Vögel, wahret Stille; zu springen, Delphine, über die Salzflut, höret auf, weilet mir, der Flüsse Strömungen und Sprudel . . ., geflügelte Vögel, haltet inne jetzt unterm ganzen Himmel, Gewürm in den Höhlen, wenn ihr höret den Ruf, fürchtet euch, Dämonen im Schattenreich, wahret zitternd Schweigen; die unaussprechlichen Worte verwirren selbst den Kosmos." Hier wendet sich der Betende an Tiere und Dämonen. In einem Gebet um eigenes Erblicken des Gottes, das Bd. 2, Nr. 7, Z. 319 ff. mitgeteilt ist, werden wie im grossen Pariser Zauberpapyrus 2530 ff. die unbelebten Elemente einbezogen, nur dass hier der Betende sich ausschliesslich an sie wendet, nicht auch an Bäume, Tiere und Dämonen. Z. 320 ff.: '*ἠρεμείτω γαῖα, καὶ ἀὴρ ἠρεμείτω, καὶ θάλασσα ἠρεμείτω· ἠρεμείτω[σαν] καὶ οἱ ἄνεμοι, καὶ μή μου ἐμποδίζεσθε εἰς τὴν μαντείαν μου ταύτην, μὴ φωνή, μὴ ὀλολυγμός, μὴ συριγμός.* Wir sehen, auch das *ἠνίδε σιγῇ μὲν πόντος, σιγῶντι δ' ἀῆται* Theokrit 2, V. 38 hat Vorbilder in den von Theokrit studierten Zaubergebeten, Vorbilder sowohl im weitern Sinne, indem solches Verstummen der Natur bei verschiedenen Gelegenheiten vorkommt (überhaupt bei Epiphanien, z. B. Aristoph. Vögel 778, Thesm. 43 ff. usw.), wie auch in engerer Meinung, indem das bebende Erstaunen im grossen Pariser Zauberpapyrus als Wirkung des Aufschreiens der Hekate - Selene beschrieben ist[57]. Dem ähnlich drückt es bei Theokrit den Schauder aus, der alle Elemente fasst beim Nahen der Göttin. Nur gleitet er an dieser Stelle aus der magischen Seite seines Gedichtes in die psychologische über, indem er dieses Schweigen der Natur in Gegensatz zur Unruhe im Herzen der Simaitha bringt. Von diesem allgemeinen Schauer

[57] Vgl. A. D. Nock, Class. Review 39, 1925, 18.

vor der furchtbaren Göttin aus möchte ich auch das *τρομεῖν*[58] der Hunde bei Theokrit erklären. V. 35 verrät sich diese Furcht der Hunde beim Herannahen der Göttin in ihrem Geheul. Selbst die Hunde erzittern vor ihr, heisst es V. 12, die doch sonst ihre Begleiter und vertrauten Tiere sind. Damit drückt der Dichter die Furchtbarkeit der durch die Gräber ziehenden Hekate zur Genüge aus, so dass er das Schweigen der Natur für später aufsparen kann, wo er es als dichterisch-psychologisches Motiv verwenden wird. Zugleich deutet er schon bei der ersten Anrufung auf das Verhältnis der Hunde zu Hekate[59]. Dass er aber an das Hundeopfer überhaupt gedacht haben will, scheint mir zweifelhaft. Er will in erster Linie das Furchtbare der Göttin schildern. Das wird deutlich, wenn selbst ihre Lieblingstiere vor ihr erzittern.

Nach der Bitte an Hekate, die Zaubermittel[60] so wirksam zu machen wie die der berühmten Zauberinnen Kirke, Medea und Perimede[61], beginnt die eigentliche Hexenküche. Der Inhalt der *κελέβα* wird über dem Feuer gekocht, und diese Handlung wird von magischen Zeremonien begleitet. In 4mal 5 Versen werden uns fünf Zeremonien vorgeführt, die alle in Delphis die Liebe zu Simaitha erzwingen und zugleich die magische Kraft der bereiteten Zaubersubstanz steigern sollen. Die erste Strophe lautet:

> *ἄλφιτά τοι πρᾶτον πυρὶ τάκεται*[62] *ἀλλ' ἐπίπασσε*
> *Θεστυλί* — — —
> *πάσσ' ἅμα καὶ λέγε ταῦτα 'τὰ Δέλφιδος ὀστία πάσσω'.*

[58] V. 12. Vgl. mit dem *τὰν . . . τρομέοντι* V. 12 das *τρομέουσιν* im grossen Pariser Zauberpapyrus Z. 2829 f. sowie das *ἣν . . . φρίσσουσι* Z. 2536—2542.

[59] Dieses Verhältnisses gedenken natürlich auch die Zauberpapyri. Im grossen Pariser Zauberpapyrus spricht der Betende 2810 f. zu Hekate: *ἔχεις σκυλακώδεα φωνήν*. Wenige Zeilen später, 2813 f. heisst es im Papyrus *κύνες φίλοι ἀγριόθυμοι*, lieb sind dir die wildgemuten Hunde. In dem vorhergehenden Rezept ist die Göttin Z. 2722 f. als *σκυλακάγεια* angeredet, Z. 2529 f. sind ihr drei Gestalten und Fackeln und Hunde zugeschrieben.

Ebenso selbstverständlich ist es, wenn Hekate wie bei Theokrit V. 36, so auch in den Zauberrezepten als die Gottheit des Dreiwegs erscheint. Z. 2727 wird sie mit *τριοδῖτι* angeredet, ebenso 2525. 2823. 2527: *καὶ τρίοδον μεθέπεις*, 2825: *καὶ τριόδων μεδέεις*.

[60] Unter den *φάρμακα* (V. 15) sind die von ihr unter magischen Zeremonien hergestellten Zauberstoffe zu verstehen, d. h. der Inhalt der *κελέβα*, dessen einen Bestandteil sie unter die Schwelle des Delphis schmieren lassen wird und aus dem sie anderseits den bösen Trank bereiten will. Die Mitwirkung und das Erscheinen der Hekate gibt der gekochten Substanz die gewünschte magische Kraft.

[61] Vgl. unten S. 46.

[62] Die im Scholion 18 b erwähnte Lesart *κάεται* gewänne an Wahrscheinlichkeit, wenn V. 62 das *καίω* des Antinoepapyrus richtig wäre (vgl. oben S. 17 Anm. 30). Das Schlusswort der Praktik würde auf den Anfang zurückgreifen.

V. 18 ff. Mehl ist in der Magie eine gern gebrauchte Substanz. *ἔπι δ' ἄλφιτα λευκὰ πάλυνον* heisst es in der Totenbeschwörung der Odyssee, *λ* 28. Neben dem Gerstenmehl und Gerstenschrot kann auch Weizenmehl *(ἄλευρον)* als magisches Opfer dienen. So in den Zauberpapyri Nr. 3, Bd. 1, Z. 612 ff.: „Opfere Weizenmehl und reife Maulbeeren und unausgekörnten Sesam und ungebrannte Thrionspeise, gib Mangold zu, und du wirst deines eigenen Schattens habhaft werden, dass er dir diene[63]. Im modernen Sizilien wird Mehl für eine Zeremonie gebraucht, die den Menschen von den Höllenstrafen befreien soll[64]. An unserer Theokritstelle wird mit dem Gerstenmehl ein einfacher Analogiezauber getrieben. Thestylis streut das Mehl ins Feuer und will damit die Knochen des Delphis ins Feuer streuen.

Derselbe Sympathiezauber liegt in der nächsten Strophe vor, V. 23 ff.:

> *Δέλφις ἔμ' ἀνίασεν· ἐγὼ δ' ἐπὶ Δέλφιδι δάφναν*
> *αἴθω· χὡς αὕτα λακεῖ μέγα καππυρίσασα*[65],
> *κἠξαπίνας ἅφθη, κοὐδὲ σποδὸν εἴδομες αὐτᾶς,*
> *οὕτω τοι καὶ Δέλφις ἐνὶ φλογὶ σάρκ' ἀμαθύνοι.*

Es scheint mir eine glückliche Vermutung von Eitrem[66], dass der Name „Delphis" den Dichter auf diese Verwendung der *δάφνη* geführt hat. Lorbeer und Gerstenmehl wird von der Pythia in Delphi verbrannt; überhaupt ist der Lorbeer dem delphischen Apollo heilig. Gegenüber dem Streuen des Mehles läge eine Steigerung des gegen Delphis geübten Zwanges vor, da ein Stoff gebraucht würde, der mit dem Namen des

[63] Vgl. Sutphen a. a. O. (oben S. 14 Anm. 21) 318.

[64] Calogero di Mino a. a. O. (oben S. 9 Anm. 9) 253. Die beschriebene Zeremonie ist für das Weiterleben der magischen Formen in der christlichen Symbolik sehr bezeichnend: Chi voglia liberarsi dalle pene infernali, prenda un po' di farina, l'avvoltoli in una carta, la porti al prete, e il prete ponendola sull'altare, accanto al calice, la renderà potentissima con le parole della consecrazione. Poscia quel pugillo di farina s'impasti e si mangi tre volte durante l'elevazione dell'Ostia. Der Altar, der Kelch, die Worte des Priesters geben dem Mehl in ähnlichen Formen Kraft, wie bei Theokrit die Iynx, die Zauberzeremonien und Hekate dem Inhalt der *κελέβα*.

[65] Das Verbum *καππυρίζω* in intransitiver Bedeutung hat bei Legrand und Cholmeley wieder Anerkennung gefunden, nachdem noch Wilamowitz es als unverständlich erklärt hat. Simaitha beschreibt den Vorgang. Der Lorbeer, den sie in die Flamme hält, brennt, nachdem er Feuer gefangen hat, langsam nieder und knistert dabei laut wie ein entzündetes Tannenreis (vgl. Diogenian 652 *μείζονα βοᾷ δάφνης χλωρᾶς καιομένης*, Tibull 2, 5, 81). Nach einiger Zeit gerät er plötzlich in hellen Brand und ist spurlos verschwunden. *Καππυρίσασα* in der Bedeutung „nachdem er ins Brennen" —, vielleicht genauer „ins Niederbrennen gekommen ist" dürfen wir anerkennen.

[66] Symb. Osl. 12, 1933, 29. Vgl. dazu auch Eitrem, Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer, Kristiania 1915, 274. Symb. Osl. 12, 1933, 29 findet man auch Auskunft über *ἄλφιτα* und *πίτυρα* (Theokr. 2, 18. 33); vgl. Opferritus 264 ff. 267. 272 ff.

zu Zwingenden in innerer Beziehung stünde. Jedenfalls ist schon rein lautlich das Spiel mit dem Namen deutlich genug gemacht: *Δέλφις ἔμ' ἀνίασεν· ἐγὼ δ' ἐπὶ Δέλφιδι δάφναν αἴθω.* Dieses selbe magische Spiel mit dem Namen hat Virgil im 8. Gedicht angewendet. Es ist bei ihm auch im Lateinischen ermöglicht, da er den Namen Delphis in Daphnis verwandelt hat; Ecl. 8, 83:

> Daphnis me malus urit, ego hanc in Daphnide laurum.
> ducite ab urbe domum mea carmina, ducite Daphnim.

So beweist Vergil ein gutes Verständnis des Theokrit. Ohne diese Absicht hätte auch die Verwendung von Lorbeer im Liebeszauber wenig Berechtigung[67].

Jene Steigerung scheint in der ersten Hälfte der nächsten Strophe fortgesetzt zu werden: V. 28 f.

> *ὡς τοῦτον τὸν κηρὸν ἐγὼ σὺν δαίμονι τάκω,*
> *ὣς τάκοιτ' ὑπ' ἔρωτος ὁ Μύνδιος αὐτίκα Δέλφις.*

Dann nämlich wäre die Steigerung in der Stärke des gegen Delphis geübten Zwanges hier fortgesetzt, wenn es sich bei dem *κηρός,* was allerdings Cholmeley mit Recht nicht für unbedingt nötig hält, wirklich um eine Wachspuppe handeln sollte[68]. Die Figur des zu Bezaubernden stellt im Sympathiezauber eine noch zwingendere Beziehung zu jenem her als die Beziehung es war, die durch die Namen Delphis und *δάφνη* geschaffen wurde.

Delphis ist im Vers 29 als Myndier bezeichnet, wie in den Zauberrezepten die betreffenden Personen genau, gewöhnlich mit Angabe des Vater- oder Mutternamens, bezeichnet werden. So z. B. Nr. 4, Z. 1470 f.: *ἵνα πορευθέντες ἄξωσί μοι, τῷ δεῖνα, τὴν δεῖνα τῆς δεῖνα* oder 1457 f. . . ., *ὅπως ἄξητέ μοι τὴν δεῖνα τῆς δεῖνα, ἐμοί, τῷ δεῖνα τῆς δεῖνα* . . . oder Nr. 7, Z. 972: *φιλείτω με ἡ δεῖνα τῆς δεῖνα ἐμέ, τὸν δεῖνα, πιοῦσα τὸ ποτόν.* Die Beispiele lassen sich beliebig vermehren. Die Person, auf die sich der Zauber bezieht, muss unzweideutig bezeichnet sein, damit auch der Richtige betroffen wird. Theokrit wählt dazu, einer seiner Lieblingsgewohnheiten folgend, eine Herkunftsbezeichnung. Vgl. 1, 24. 7, 71 f. 12, 28 f. 13, 49 usw.

Wie hier zu dem *κηρὸν τάκω* ein *σὺν δαίμονι* beigesetzt ist, so ist es auch für die beiden nächsten Zeremonien bezeichnend, dass sie eine Gottheit beiziehen oder anrufen, so 30 f.:

> *χὠς δινεῖθ' ὅδε ῥόμβος ὁ χάλκεος ἐξ 'Αφροδίτας,*
> *ὣς τῆνος δινοῖτο ποθ' ἁμετέραισι θύραισιν.*

Innerhalb des grossen Pariser Zauberpapyrus kommt der *ῥόμβος* vor in dem Z. 2241 ff. mitgeteilten Gebet an Selene. *ῥόμβον στρέφω σοι, κυμβάλων οὐχ ἅπτομαι,* heisst es Z. 2296[69]. Das Drehen des Kreisels steht hier im Gegensatz zum Rühren der Cymbeln, das eine tut der Zauberer, das andere nicht. Das Drehen des der Selene zugehörigen (vgl. Z. 2336) Kreisels übt auf die Gottheit den Zwang aus, dem Wunsch des Zauberers zu folgen, das Schlagen der Cymbeln würde eine Abwehr bedeuten, wie bei Theokrit V. 36 das *τὸ χαλκέον ὡς τάχος ἄχει.* Bei Theokrit ist die Analogie klar. Wie der Kreisel herumwirbelt, so soll Delphis vor ihre Türe hinwirbeln[70], von rasender Leidenschaft getrieben.

Ueber die Iynx des theokritischen Schaltverses und den Rhombos von V. 30 sind kürzlich unabhängig voneinander zwei Arbeiten erschienen, die eine von Eugene Tavenner[71], die andere von A. S. F. Gow im Journal of Hell. Studies 54, 1934, S. 1 ff. Tavenner will beweisen, dass die Iynx und der Rhombos ein und dasselbe Instrument seien. Mit Recht hält er S. 112 ff. daran fest, dass der Rhombos ein Kreisel ist. Dazu passt die Definition im Schol. zu Ap. Rh. Arg. 1, 1139: *ῥόμβος δέ ἐστι τροχίσκος ὃν στρέφουσι ἱμᾶσιν τύπτοντες, καὶ οὕτω κτύπον ἀποτελοῦσιν.* Der Kreisel ist auch der passende Grundkörper der *ῥόμβος στερεός* genannten geometrischen Figur, die einen Doppelkegel mit gemeinsamer Grundfläche und zwei Spitzen darstellt und dessen

[67] Vgl. Wünsch, Hessische Blätter für Volkskunde 8, 1909, 127. Wenn im grossen Pariser Zauberpapyrus Z 2582 f. im selben Rezept, das 2544 das *ἥσυχε καὶ δασπλῆτι* enthält, *δάφνη ἄτεφρος* als ein der Hekate verhasstes Opfer vorkommt (vgl. 2648 f.), so hat dies mit unserer Stelle, die einen reinen Analogiezauber darstellt, doch kaum etwas zu tun. Vgl. Eitrem, Symb. Osl. 12, 16.

[68] So Fritzsche, der aus der lateinischen Literatur einige Belege für diesen bekannten Sympathiezauber beibringt, der mit einem Bild des zu Bezaubernden arbeitet. Aehnliches weiss auch di Mino aus dem neuen Aberglauben zu berichten, a. a. O. 255. Zwar ist an der von Fritzsche zitierten Stelle, Vergil, Ecl. 8,80 f.

> limus ut haec durescit et haec ut cera liquescit
> uno eodemque igni, sic nostro Daphnis amore. —

nicht unbedingt gesagt, dass die cera die effigies von 75 oder sonst eine Figur des Daphnis ist. Doch ist auch in den Zauberpapyri Wachs mehrfach als Material für eine Figur vorgeschrieben, so z. B. Nr. 4, Z. 296; Nr. 4, Z. 2359. Vgl. Sutphen a. a. O. (oben S. 14 Anm. 21) 318.

[69] Vgl. auch Z. 2336 *ῥόμβος σιδηροῦς* als Zeichen der Selene. Sutphen a. a. O. 318.

[70] Vgl. Grosser Pariser Zauberpapyrus Z. 2908 f.: *τάχιστα μολοῦσαν ἐλθεῖν ἐν προθύροισιν ἐμοῦ* mit dem *δινοῖτο ποθ' ἁμετέραισι θύραισιν,* Theokr. 2, 31.

[71] Vgl. oben S. 22 Anm. 40. Zur Iynx vgl. noch Eitrem, Symb. Osl. fasc. 13, 1934, 146 f. D'Arcy Wentworth Thompson. A Glossary of Greek Birds. Oxford 1936, S. 124 ff.

Achsendurchschnitt die ebenfalls *ῥόμβος* genannte Rautenfigur ergibt. Dem schadet es nichts, dass den Namen *ῥόμβος* gelegentlich auch ein radförmiges Instrument tragen kann; so heisst Schol. Theokr. 2, 17 das Rad, auf das der Vogel Iynx gebunden werde, auch *ῥόμβος*, eben darum, weil die Scholien den *ῥόμβος* von V. 30 mit der Iynx des Schaltverses identifizieren.

Was ist nun die Iynx? Ebenfalls ein Kreisel, sagt Tavenner S. 111 f. und beruft sich dabei auf Servius zu Verg. Ecl. 8, 21. Da bemerkt Servius über den Intercalarvers des Vergil: „Fecit autem hunc versum ad imitationem Theocriti, qui frequenter dixit in Pharmaceutria *ἴυγξ ἕλκε τὺ τῆνον ἐμὸν ποτὶ δῶμα τὸν ἄνδρα,* „O turbo maritum meum adducito", sicut hic in sequentibus: „ducite ab urbe domum mea carmina, ducite Daphnin." Nun aber spricht auch Pindar Pyth. 4, 214 ff. von der Iynx: *ποικίλαν ἴϋγγα τετράκναμον Οὐλύμποθεν ἐν ἀλύτῳ ζεύξαισα κύκλῳ μαινάδ' ὄρνιν Κυπρογένεια φέρεν πρῶτον ἀνθρώποισι.* Hier ist deutlich genug ein Rad beschrieben, auf das der Vogel Wendehals gebunden wird, der darum Bedeutung in der Liebesmagik gewann, weil man wohl glaubte, dass die merkwürdigen Verdrehungen seines Halses auch zur Anlockung des Gefährten anderen Geschlechts dienten[72]. Tavenner hilft sich mit der Ansicht, der Kreisel, der Rhombos oder Iynx genannt sein konnte, habe gelegentlich an seiner Oberfläche die Form eines 4speichigen Rades gehabt (S. 116. 127). Ob es je ein solches Instrument, einen Kreisel mit einem Rad als obern Teil geben konnte, ist mir sehr zweifelhaft. Jedenfalls kann ich mir nicht vorstellen, dass mit dem *ἄλυτος κύκλος,* auf den die *ἴυγξ τετράκναμος* bei Pindar gebunden wird, etwas anderes gemeint ist als ein Rad. Auch Theokrit denkt sich bei seiner Iynx gewiss nichts anderes als ein Rädchen, und zwar ein Instrument der Art, wie sie Gow als Iynges deutet[73]. Da handelt es sich um blosse Schnurrädchen ohne Vogel, wie sie noch heute als Spielzeug verwendet werden, die aber auf antiken Bildwerken zumeist in Szenen von deutlich erotischem Charakter[74] vorkommen, so dass es

[72] In Brehms Tierleben ist davon allerdings nicht die Rede. Nach Brehm, Tierleben[4], Vögel 3, 460 f. dienen die Halsverdrehungen, die der Vogel besonders auch in der Gefangenschaft ausübt (vgl. auch Tavenner 110), zur Schreckung des Feindes. Gow a. a. O. 3 sagt, ohne die Quelle dieses zoologischen Wissens anzugeben: The use of the bird in magic is probably due to the curious writhing movements of the neck in the pairing season, which were thought to attract the bird's mate. Vgl. Wünsch a. a. O. (oben S. 34 Anm. 67) 126.

[73] a. a. O. S. 3 f.

[74] Vgl. K. Schefold, Untersuchungen zu den Kertscher Vasen, Archaeolog. Mitteilungen aus russischen Sammlungen, Berlin 1934, 4, 34, Nr. 293 und Abb. 23. Vgl. bei Furtwängler-Reichhold 3, 333 f.

sich kaum empfiehlt, mit Tavenner[75] blosse Geschenke und Spielzeuge darin zu sehen. Wenn auch Simaitha ein solches Rädchen bei sich hat[76], so muss sie es jedesmal nach Beendigung der in einer Strophe zusammengefassten Praktik zur Hand nehmen und in Kreisbewegung setzen. Dies erregt in Delphis die Liebe und zieht ihn zugleich herbei. Das ist das *ἕλκειν.* Etwas ganz anderes ist das *δινεῖσθαι* von V. 30. Da handelt es sich um ein Wirbeln um die eigene Achse, wie es ein Kreisel ausübt. In dieser Weise soll Delphis in wahnsinnigem Wirbel (vgl. V. 51 *μαινομένῳ ἴκελος)* zu ihrer Türe hinwirbeln. Dieser Unterschied in der Bewegung kommt zu dem hinzu, was Gow a. a. O. S. 1—3 gegen die Identifizierung von Rhombos und Iynx mit Recht anführt.

Wir glaubten in den ersten drei Zauberhandlungen eine Steigerung wahrzunehmen von dem blossen Analogiezauber mit dem Gerstenmehl über die *δάφνη,* die in innerer Beziehung zum Namen Delphis steht, bis zu der Wachsfigur, die den Behexten darstellt, der hier auch genauer als Myndier bezeichnet ist. Eine zweite sich steigernde Reihe scheint von dem allgemeinen *σὺν δαίμονι* über das *ἐξ Ἀφροδίτας* zu dem Anruf an Artemis zu führen. Diese Reihe befasst sich nicht mehr mit dem Behexten, sondern mit den Gottheiten, die bei dieser Handlung in Frage kommen. V. 33 f.:

νῦν θυσῶ τὰ πίτυρα[77]*, τὺ δ' Ἄρτεμι καὶ τὸν ἐν Ἅιδα*
κινήσαις ἀδάμαντα καὶ εἴ τί περ ἀσφαλὲς ἄλλο.

Unter dem *ἀδάμας* im Hades haben die Theokriterklärer teils den *Πλοῦτος* bzw. *Πλούτων,* teils einen ganz besonders harten Stahl verstanden: *εἰ γὰρ ὁ ἐπὶ γῆς ἀδάμας οὕτω σκληρός πολλῷ μᾶλλον ὁ ἐν Ἅιδῃ* heisst es Σ 2,33—34 b. Heute versteht man mit Recht darunter die Tore des Hades[78]. Es ist das Höllentor, wie es in der Vorstellung noch bei

[75] a. a. O. 118 ff.

[76] Es wäre ja auch denkbar, dass sie die Iynx bloss in Worten beschwört wie das *ἱππομανές* von V. 48. Da könnte Theokrit ebensogut den Vogel meinen und wäre vielleicht nur von Pindar angeregt. Dass die pindarische Iynx des Iason berühmt war, zeigen 2 Gemmen bei O. Keller, Antike Tierwelt 2, 53 f. In den bisher erschienenen Zauberpapyri von Preisendanz kommt die Iynx nicht vor.

[77] Ueber die *πίτυρα* vgl. oben S. 33 Anm. 66. Eitrem Symb. Osl. 12, 1933, 29. Opferritus 267. Sutphen a. a. O. verweist auf Z. 2580 des grossen Pariser Zauberpapyrus und auf Demosthenes de cor. § 259 (S. 318 und 327). Im Zauberpapyrus gehören die *λεπτὰ πίτυρα* allerdings zu dem frevelhaften Opfer, das der Verleumder der Verleumdeten zuschiebt. Danach wären die *πίτυρα* als Opfer an Hekate nicht gerade passend.

[78] Vgl. Fritzsche, Cholmeley und Legrand zu der Stelle. Wünsch a. a. O. (oben S. 34 Anm. 67) 124 f. 125 Anm. 1. Lavagnini a. a. O. (oben S. 11 Anm. 14) 36 f. Ueber das Höllentor und seine Oeffnung vgl. O. Weinreich, Türöffnung in Wunder-, Prodigien- und Zauberglaube der Antike, des Judentums und Christentums, Genethliakon W. Schmid, Tüb. Beiträge z. Altertumswissenschaft 5, 1929, 436 ff.

Dante weiterlebt[79]. Legrand[80] führt eine bei Miller, Mél. de littérature Grecque, S. 442, mitgeteilte Stelle aus dem grossen Pariser Zauberpapyrus an: *Κλῦθι, διαζεύξασα πύλας κλυτοῦ 'Αδάμαντος*. Die ursprüngliche Lesart dieses Textes scheint mir Reitzenstein richtig gefunden zu haben: *κλῦθι, διαζεύξασα πύλας ἀλύτου ἀδάμαντος* (Zauberpap. 4, Z. 2719 f.). An Stelle der Tore des berühmten *'Αδάμας*, unter dem man wieder einfach wie die antiken Theokriterklärer den Hades verstehen müsste, erhalten wir für den ursprünglichen Text die Tore aus unlöslichem Stahl[81]. Von dieser Vorstellung aus ist auch Theokrit zu verstehen; denn das *κινήσαις* V. 34 möchte ich nicht mit den modernen Erklärern als Potentialis fassen, sondern als Optativ: „Du mögest sowohl bewegen den Stahl im Hades", d. h. „du mögest trennen und öffnen die Tore des Hades"[82]. Diesen Wunsch, den Simaitha an Artemis richtet, um sie herzubeschwören, benützt sie zugleich als magische Analogiehandlung: „und wenn noch etwas anderes sicher verwahrt ist", d. h. „auch das Herz des Delphis mögest du bewegen[83]." Die Bitte an Artemis, die Tore des Hades zu bewegen, steht in unmittelbarem Zusammenhang mit dem folgenden, 35 f.

> *Θεστυλί, ταὶ κύνες ἄμμιν ἀνὰ πτόλιν ὠρύονται·*
> *ἁ θεὸς ἐν τριόδοισι· τὸ χαλκέον ὡς τάχος ἄχει.*

Denn mit Recht scheinen mir schon die Scholien 33—34 f. dem Theokrit an dieser Stelle Gleichsetzung der Artemis und Hekate zuzuschreiben. Die von dem *σὺν δαίμονι* über das *ἐξ 'Αφροδίτας* zur Beschwörung der Artemis geführte Steigerung wird vom Dichter kunstvoll gekrönt durch die Erfüllung des Wunsches, den Simaitha an Artemis-Hekate richtet[84]. Die Göttin naht wirklich[85]. Aehnliche Kunst war es, wenn in V. 30—31 der sich steigernde Zwang gegen Delphis abgeschlossen wird durch den krönenden Wunsch *δινοῖτο ποθ' ἁμετέραισι θύραισιν*.

Was die herannahende Göttin eigentlich soll, hat Theokrit nicht ausdrücklich gesagt. Der sophronische Mimus, aus dem das Motiv der beschworenen und herannahenden Hekate stammt, hilft nicht viel, da die Ueberreste nicht erkennen lassen, wozu Hekate berufen wird. Wir müssen versuchen, aus dem theokritischen Text mit Hilfe der Zauberpapyri Aufschluss zu gewinnen. Zunächst ist deutlich, dass mit Strophe 32—36 ein Abschluss erreicht ist. Es folgt, einen deutlichen Einschnitt bezeichnend, die Strophe, in der das Schweigen der Natur, das beim Nahen der Göttin herrscht, der nicht zum Schweigen kommenden Qual in der Brust des Mädchens entgegengesetzt ist. Für das Verständnis der folgenden Strophe und der Rolle, die Hekate dabei spielt, tun wir gut, auf denselben Zauberhymnus zurückzugreifen, der uns schon das Verständnis des Stahls im Hades ermöglichte. Es handelt sich bei diesem Z. 2708 ff. mitgeteilten Rezept wie bei Theokrit um eine *ἀγωγή*, d. h. einen Liebeszauber, der die geliebte Person zum Hause des Zaubernden herführen soll. Dieser Zweck wird erreicht durch Beschwörung der Selene, die, wie die Benennungen zeigen, auch als Hekate und Artemis gefasst ist. Die Gottheit wird herbeigerufen: *'δεῦρ', Ἑκάτη, γιγάεσσα* ... lautet der Anfang des Gebetes, Z. 2714. Für die Aehnlichkeit mit Theokrit will es nicht viel heissen, wenn Hekate 2722 f. als *σκυλακάγειρα* (vgl. Theokr. 2, 35, Hekatehymnus bei Hippolyt 4 *χαίρουσα σκυλάκων ὑλακῇ*

[79] Für das Eintreten dieser Vorstellung in den christlichen Glauben ist in den Zauberpapyri der christl. Pap. 13 (Band 2, S. 201) Z. 10 bedeutsam: Komm, Erbarmen, Gott der Welt, der hinaufgestiegen ist in den siebenten Himmel, der gekommen von der Rechten des Vaters, das gepriesene Lamm, durch dessen Blut die Seelen befreit wurden, und um dessentwillen sich von selbst öffneten die ehernen Tore; er, der zerbrochen hat die eisernen Riegel; der befreit hat die in der Finsternis Gebundenen, der den Charôn samenlos gemacht hat. ... Vgl. über die Vorstellungen vom Höllentor und seiner Zertrümmerung Kroll, Gott und Hölle, Studien der Bibliothek Warburg 1930 und Beiträge zum Descensus ad inferos, Vorlesungsverzeichnis Braunsberg 1922/23.

[80] Anmerkung zu der Stelle in den Buc. Gr.

[81] *ἀλύτου* ist ja auch metrisch allein richtig. Die Metrik der Zauberpapyri ist oft sehr verdorben. Hier sieht man einmal deutlich, wie ein ursprünglich richtiger Vers in Unordnung kam; aus *ἀλύτου* wurde *κλυτοῦ*, wohl nachdem man begonnen hatte, im Sinne jener Scholien unter dem Adamas den Gott Pluton zu verstehen.

[82] Hekate ist auch, abgesehen vom Höllentor, eine Türöffnerin. Im Zauberpapyrus Nr. 4, Z. 2751 wird sie *ῥηξιπύλη* genannt. Vgl. Eitrem Symb. Osl. 12, 14 f.

[83] Vgl. 3,39: *ἐπεὶ οὐκ ἀδαμαντίνα ἐστίν*.

[84] Wir setzen damit voraus, dass die Stellung der Verse 27—31 nach 41 (so K.) trotz ihrer Bestätigung durch den Antinoepapyrus unrichtig ist. Nach dem Erscheinen der Göttin und der durch die Ruhe der Natur bewirkten Erinnerung an die eigene Unruhe nimmt sie in 3mal 5 Versen noch drei Zauberhandlungen vor (Spende, Beschwörung des Hippomanes, Verbrennung der Mantelquaste). Vor das Erscheinen fallen die einfachen Analogiezauberhandlungen, die in den beiden Strophen 17—21 und 22—26 praktiziert werden und die gleichartig in der Strophe 27—31 fortgesetzt sind. Der Aufbau der Praktik ist also bei der gewöhnlichen Stellung der Verse 27—31 viel klarer, als wenn man sie nach 41 setzt. 1. In 3mal 5 Versen einfache Analogiezauberhandlungen 2. Beschwörung und Erscheinen der Gottheit, Wirkung der Stille in der Natur auf Simaitha. 3. In 3mal 5 Versen neue Zauberhandlungen, die aber noch andersartige Motive enthalten als jene einfachen Handlungen der Verse 17—31, V. 45 f. die Anspielung auf Theseus und Ariadne, V. 48 f. das arkadische Kraut Hippomanes, V. 55 f. einen neuen, durch die Mantelquaste verursachten Ausbruch des Schmerzes.

[85] Das zeigt das Hundegebell an. Auch die modernen Zauberinnen in Sizilien achten sorgfältig auf das „Echo" (lu lecu), das ihre Handlungen draussen findet, vgl. Calogero di Mino a. a. O. (oben S. 9 Anm. 9) 254. Natürlich ist daraus nicht zu schliessen, dass Theokrit seine Kenntnisse des Zauberwesens in Sizilien aufgelesen hat. Calogero di Mino's Beispiele sind ja nur ganz im allgemeinen lehrreich. Das Hundegebell hat schon Sophron; fg. 6K lautet:

> *κύων πρὸ μεγαρέων μέγα ὑλακτέων.*

Orph. Hymn. 1, 5 *σκυλακῖτιν*), 2727 mit *τριοδῖτι* (vgl. Theokr. 2, 36, Hekatehymnus bei Hippolyt 2; vgl. Charikleides bei Athenaios 7, 325 d, Meineke Fragm. Com. Graec. 4, 556 *δέσποιν' Ἑκάτη τριοδῖτι* Orph. Hymn. 1, 1 *εἰνοδίην Ἑκάτην κλῄζω, τριοδῖτιν,* angeführt bei Wilamowitz, Glaube der Hellenen 1, 176), 2722 als *πότνια* (vgl. Theokr. 2, 43. Sophron Z. 17) angerufen wird. Auffallend ist aber schon, dass der erste Name, den sie nach dem *διαζεύξασα πύλας ἀλύτου ἀδάμαντος* (2720) erhält, *Ἄρτεμι* lautet. Artemis heisst die Göttin auch bei Theokrit. V. 33, an der Stelle, neben die schon Legrand die Worte des Zauberhymnus stellte. Wir gelangen zur selben Vermutung, die uns schon das *ἅσυχε δαῖμον* (Theokr. 2, 11) und das *Ἑκάτα δασπλῆτι* im Vergleich mit dem *ἥσυχε καὶ δασπλῆτι* (Zauberpapyrus Nr. 4, 2544. 2856) nahelegen[86]! Theokrit hat solche Formulare gekannt. Die umgekehrte Möglichkeit, dass nämlich Theokrit auf die Zauberformulare gewirkt hätte, braucht nicht in Betracht gezogen zu werden. Theokrit ist deutlich genug der Verarbeitende.

Das folgende wirkt bestätigend. Im Papyrus spricht der Beschwörende weiter, Z. 2727 ff.: „Heran Hekate, des Dreiwegs Göttin, ... Hekate, dich mit dahingeschwundenen vorzeitig Gestorbenen rufe ich an, und jene Heroen, die unvermählt und kinderlos starben, wild zischend, Groll im Herzen verzehrend. ...“ Nun gibt er dieser wilden Schar den Befehl, Z. 2735 ff.: „Stellt euch über das Haupt der NN. und raubt ihr den süssen Schlaf, und ihr lege sich niemals fest verbunden Lid auf Lid. Doch aufreiben soll sie sich um meiner sehnsüchtigen Sorgen willen, die Schlaflosigkeit lieben.“ Dann aber Z. 2740 ff.: „*εἰ δέ τιν' ἄλλον ἔχουσ' ἐν κόλποις κατάκειται, κεῖνον ἀπωσάσθω, ἐμὲ δ' ἐν φρεσὶν ἐγκαταθέσθω καὶ προλιποῦσα τάχιστα ἐπ' ἐμοῖς προθύροισι παρέστω, δαμνομένη ψυχῇ ἐπ' ἐμῇ φιλότητι καὶ εὐνῇ.*“ Dann weiter nach erneuter Beschwörung, Z. 2756 ff.: *μαινομένη ἡ δ(εῖνα) ἥκοι ἐπ' ἐμαῖσι θύραισι τάχιστα, ληθομένη τέκνων συνηθείης τε τοκήων καὶ στυγέουσα τὸ πᾶν ἀνδρῶν γένος ἠδὲ γυναικῶν ἐκτὸς ἐμοῦ τοῦ δεῖνα, μόνον με δ' ἔχουσα παρέστω, ἐν φρεσὶ δαμνομένη κρατερῆς ὑπ' ἔρωτος ἀνάγκης.*

Bei Theokrit aber lesen wir Z. 43 ff.:

ἐς τρὶς ἀποσπένδω κἀς τρὶς τάδε, πότνια, φωνῶ·[87]
εἴτε γυνὰ τήνωι παρακέκλιται εἴτε καὶ ἀνήρ,
τόσσον ἔχοι λάθας, ὅσσον ποκὰ Θησέα φαντί
ἐν Δίαι λασθῆμεν εὐπλοκάμω Ἀριάδνας.

[86] Vgl. oben S. 27. [87] *καὶ τρὶς τάδε* codd; *και ες τοις ταδε πότνια* der Antinoepapyrus. Ueber die dreifache Spende vgl. Eitrem, Opferritus 107 f.

Die theokritische Handlung ist am besten so zu verstehen, dass Simaitha beim Nahen der Gottheit die *κελέβα* vom Feuer nimmt, vom flüssigen Teil ihres Inhalts der Hekate spendet und dazu den Wunsch ausspricht, den wir ganz ähnlich in dem Gebetsformular des Papyrus für Hekate fanden. Dem *παρακέκλιται* des Theokrit (V. 44) entspricht Z. 2740 *ἔχουσ' ἐν κόλποις κατάκειται,* dem *εἴτε γυνὰ ... εἴτε καὶ ἀνήρ* (V. 44) das *ἀνδρῶν γένος ἠδὲ γυναικῶν* Z. 2759 f., dem Vergessen der Ariadne, das für die gelehrte Kunstdichtung bezeichnend ist und einen hohen Grad ausdrücken soll, das Vergessen der Kinder und Eltern Z. 2757 ff.; weiterhin entspricht das *μαινομένη* von Z. 2756 (vgl. auch Z. 2908 ff. *ἆξον τὴν δεῖνα ... τάχιστα μολοῦσαν ἐλθεῖν ἐν προθύροισιν ἐμοῦ τοῦ δεῖνος, οὗ ἡ δεῖνα, φιλότητι καὶ εὐνῇ, οἴστρῳ ἐλαυνομένην, κέντροισι βιαίοις ὑπ' ἀνάγκῃ ...*) dem *μαινομένωι ἴκελος* des Theokrit V. 51; das *ἐπ' ἐμοῖς προθύροισι παρέστω* von 2743 und das *ἥκοι ἐπ' ἐμαῖσι θύραισι* von 2757, das in dem *ἤδη ἐπ' ἐμαῖσι θύραισι παρέστω* am Schluss Z. 2783 wiederkehrt, erinnert an das *δινοῖτο ποθ' ἁμετέραισι θύραισιν* von V. 31 bei Theokrit. Es kommt hier doch so vieles zusammen, dass man zur Ueberzeugung gelangt, dem Theokrit habe ein Zauberrezept an Selene-Hekate-Artemis vorgelegen, wie es sich ähnlich, z. T. in denselben Versen, bis in die uns gebliebene Sammlung erhalten hat. Dass auch hinter den Versen 38 f. Stellen aus den Zauberpapyri stehen, sahen wir oben S. 30 f.

Die Göttin soll helfen, den Delphis zurückzugewinnen. Auch im Zauberpapyrus Nr. 36, Z. 187 ff. ist es Hekate, welche die Geliebte herbeiführen soll. Ausserdem wird Theokrit gedacht haben, die Anwesenheit der Göttin könne entscheidend dazu beitragen, dem Zauberstoff magische Kraft zu verleihen. Diesen doppelten Zweck hat auch wieder die folgende Strophe, Z. 48 ff.:

ἱππομανὲς φυτόν ἐστι παρ' Ἀρκάσι, τῶι δ' ἐπὶ πᾶσαι
καὶ πῶλοι μαίνονται ἀν' ὤρεα καὶ θοαὶ ἵπποι.
ὡς καὶ Δέλφιν ἴδοιμι, καὶ ἐς τόδε δῶμα περάσαι
μαινομένωι ἴκελος λιπαρᾶς ἔκτοσθε παλαίστρας.

Das *ἱππομανές* ist hier klärlich als ein Kraut gedacht — im andern Fall hätte das *παρ' Ἀρκάσι* keinen Sinn. Nach dem Wortlaut der Scholien steht Theokrit mit dieser Auffassung im Gegensatz zu Aristoteles und Theophrast[88]; doch lesen wir in der Pflanzengeschichte des Theophrast

[88] Σ 48/49 a *ἱππομανὲς φυτόν: οὔτε φυτόν ἐστιν οὔτ' ἐν Ἀρκαδίᾳ γινόμενον, ἀλλὰ τὸ ἐπιφυόμενον τοῖς πώλοις κατὰ τὴν γένεσιν ἐπὶ τοῦ μετώπου σαρκίον, ὅπερ συντελεῖ πρὸς φίλτρα, ὡς Ἀριστοτέλης* (Hist. an. 6,22, 577 a 9; vgl. 6, 18, 572 a 21. 8, 24, 605 a 2) *καὶ Θεόφραστος.* (vgl. Fragm. 175 Wimmer [ed. 1866, 460]).

9, 15, 6 *φύεται δὲ καὶ* (bei den Arkadern) *ὁ τιθύμαλλος, ἐξ οὗ τὸ ἱππομανές*[89]. Vgl. das *παρ' Ἀρκάσι* des Theokrit 2, 48, mit dem theophrastischen *φύεται δὲ παρ' αὐτοῖς* (a. a. O. § 5). Auch war in dem Kräuterbuch des Krateuas das *ἱππομανές* als Pflanze beschrieben. Σ 48/49 b: *Κρατεύας φησὶν ἔχειν τὸ φυτὸν καρπὸν ὡς σικυοῦ ἀγρίου, μελάντερον δὲ τὸ φύλλον, ὥσπερ μήκωνος ἀκανθώδους. οὐ μέντοι προστίθησιν, εἰ πρὸς φίλτρα συμβάλλεται.* Es ist der Pflanzenkenner Theokrit, der in dem *ἱππομανές* ein Kraut sieht. Es hat aber auch innerhalb der theokritischen Zauberhandlung seinen guten Sinn, dass er das *ἱππομανές* als Kraut fasst.

Nachdem nämlich Simaitha in der vorhergehenden Strophe der Hekate von dem flüssigen Teil des Zauberstoffes gespendet hat, wendet sie sich nun den Kräutern in der *κελέβα* zu, den *φίλτρα* von V. 1, die wir in den *θρόνα* von V. 59 wiedererkennen[90]. Durch die Berufung auf das Kraut *ἱππομανές*, das die Füllen und Stuten rasend macht, übt sie nicht nur den Analogiezauber auf Delphis aus, sondern erhöht zugleich die Zauberkraft der *θρόνα*, die sie nunmehr aus dem Hexenkessel herausnimmt. Die Berufung auf das *ἱππομανές*, das sie selbst zwar nicht besitzt[91], ist lange nicht so sinnlos, wie Roussel annimmt[92]. Selbst die einleitende Formel: *ἱππομανὲς φυτόν ἐστι παρ' Ἀρκάσι* braucht nicht den Charakter pedantischer Gelehrsamkeit zu haben, den Roussel in ihr sieht, trotz dem leisen Anklange an das theophrastische Pflanzenbuch. Können wir diese Worte nicht als feierliche Formel verstehen, mit der Simaitha das ferne und berühmte Kraut beschwört, dass es ihren eigenen Kräutern seine gewaltige Kraft mitteile?

Zum Abschluss zerzupft Simaitha eine Troddel vom Mantel des Delphis und wirft sie ins Feuer, das also weitergebrannt hat, nachdem die *κελέβα* abgenommen war. Wie sie nach der Beendigung der eigentlichen Hexenküche beim Erscheinen der Hekate von ihrem eigenen Seelenzustand gesprochen hat, so heisst es auch jetzt, nachdem die Mantelquaste des Geliebten ihren Schmerz erneuert hat, zum Abschluss der ganzen Zauberzeremonie: 55 f.,

> *αἰαῖ Ἔρως ἀνιαρέ, τί μευ μέλαν ἐκ χροὸς αἷμα*
> *ἐμφὺς ὡς λιμνᾶτις ἅπαν ἐκ βδέλλα πέπωκας.*

[89] Vgl. Kaibel, Hermes 36, 607 f.

[90] Auch Cholmeley will, allerdings durch ein unrichtiges Mittel, das Kraut *ἱππομανές* in Verbindung bringen mit den *θρόνα* von V. 59.

[91] Vgl. Eitrem, Symb. Osl. 12, 1933, 28.

[92] a. a. O. (oben S. 11 Anm. 13) 365.

Wenn auch die Verwendung von Kleidern oder Kleiderfetzen des Behexten bis zum heutigen Tag ein geläufiges Mittel der Zauberpraktik ist[93], so trägt doch diese Abschlußstrophe wieder mehr psychologischen als magischen Charakter. Wir verstehen, dass dieses Mädchen, dem die Liebe wie ein Egel erscheint, der ihr das Blut ausgesogen hat, zum Letzten entschlossen ist. Wenn der Liebeszauber nicht wirkt, so wird sie ihm den Todestrank bereiten. Diesen Entschluss spricht sie sowohl jetzt aus, bevor sie der Thestylis den Auftrag gibt, die *θρόνα* unter die Schwelle zu streichen; sie wird einen Salamander[94] zerreiben und ein böses Getränk daraus bereiten. Denselben Entschluss spricht sie wieder am Ende des ganzen Gedichtes aus. Wenn er mich wieder betrübt, bei den Moiren, so wird er an das Tor des Hades klopfen, 161 f.:

> *τοιά οἱ ἐν κίστᾳ κακὰ φάρμακα φαμὶ φυλάσσειν,*
> *Ἀσσυρίω, δέσποινα, παρὰ ξείνοιο μαθοῦσα.*

Die Stelle zeigt, wie in hellenistischer Zeit in den ostgriechischen Gegenden das Babylonisch-Assyrische gerade auch in den niedern Kreisen eindringt. Dass es nicht nur in den niedern Kreisen eindringt, spiegelt sich in der Nachricht, Berossos habe in Kos eine Astrologenschule eröffnet[95]. Die neuere Forschung hat auch einiges Licht geworfen auf den Zusammenhang hellenistischer wissenschaftlicher Astronomie mit der babylonischen Sternkunde[96].

Der Vergleich der theokritischen Zauberhandlung mit den magischen Papyri hat uns im einzelnen manches ähnliche Motiv gezeigt. Meistens handelte es sich bei Theokrit um Sympathiezauber. Auch dieser ist aus den Zauberpapyri zu belegen. Bd. 2, Nr. 10, Z. 36 ff. ist ein Unterwerfungsmittel angegeben: „Nimm eine bleierne Tafel (oder Platte) von einem Maultiergespann, schreib die untenstehenden Namen auf sie und leg die Zunge eines Frosches hinein. Sprich, wenn das Blatt mit der Froschzunge in deine rechte Sandale gelegt wird: '*ὡς ταῦτα τὰ ἅγια ὀνόματα πατεῖται, οὕτως καὶ ὁ δεῖνα* ... Vgl. *ὡς–οὕτω* Theokr. 2, 24—26, *ὡς–ὥς* Theokr. 2, 28—29. 30—31. Oder Nr. 36, Z. 80 ff.: *ὡς ὑμεῖς καίεσθε καὶ πυροῦσθε, οὕτως καὶ ἡ ψυχή, ἡ καρδία τῆς δεῖνα,*

[93] Vgl. Calogero di Mino a. a. O. (oben S. 9 Anm. 9) 252. 253. 254.

[94] Ueber dieses Tier vgl. Nikander Alexipharm. 537 ff. Zertretene Salamander findet man im Tessin häufig. Sie sind noch heute das Opfer des Volksaberglaubens.

[95] Vitruv 9, 6, 2, Berossos fg. 24, Müller F. H. G. 2, 510: primusque Berosus in insula et civitate Coo consedit, ibique aperuit disciplinam (nämlich der Astrologie). Berossos widmete sein Werk *Βαβυλωνιακά* Antiochos I (281—261), lebte aber schon zur Zeit Alexanders. Vgl. Schwartz R. E. s. v. Berossos 4, Sp. 309.

[96] Vgl. Paul Schnabel, Berossos und die babylonisch-hellenistische Literatur, Berlin 1923, 211 ff. bes. 219. 227 ff.

ἧς ἔτεκεν ἡ δεῖνα, ἕως ἂν ἔλθῃ φιλοῦσα ἐμὲ τὸν δεῖνα ... Oder Nr. 36, Z. 333 ff. ein Herbeiführungsmittel mit Myrrhe. Die Myrrhe wird auf den Boden des Schwitzbades geworfen, und das Gebet lautet: 339 ff. *ὁπόταν σε βάλω, Ζμύρνα, ἐπὶ τὸν στρόβιλον τῆς πλακὸς τοῦ βαλανίου τούτου, ὡς σὺ κάῃ, οὕτως καὶ σὺ καύσεις τὴν δεῖνα* ...[97].

Vgl. Wünsch, Antike Fluchtafeln, Nr. 3, Z. 15 f.: *ὡς οὗτος ὁ ἀλέκτωρ καταδέδεται τοῖς ποσὶ καὶ ταῖς χερσὶ καὶ τῇ κεφαλῇ, οὕτως καταδήσατε τὰ σκέλη καὶ τὰς χῖρας καὶ τὴν κεφαλὴν καὶ τὴν καρδίαν Βικτωρικοῦ τοῦ ἡνιόχου* ... Z. 346 ff. geht es weiter: „Führe bei, verbrenne die NN. . ., erwache, Zmyrna, und begib dich an jeden Ort und spüre aus die NN und öffne ihre rechte Seite und gehe ein in sie wie Donner, wie Blitz, wie lodernde Flamme, und mach sie mager, bleich, kraftlos, machtlos, schlaff an (der Tätigkeit) ihres ganzen Körpers, bis sie herausläuft und zu mir dem NN, Sohn der NN, kommt ..." Die Stelle ist noch in anderer Hinsicht bedeutungsvoll. Roussel[98] wirft dem Theokrit vor, Liebeszauber und Schadenzauber zu vermengen, indem er Handlungen wie das *ὀστία πάσσειν* (Z. 21) oder das *σάρκ' ἀμαθύνειν* (Z. 26) als Schadenzauber fasst, der dem Delphis den Tod bringen müsste. Die angeführte Stelle aus den Zauberpapyri zeigt die Unrichtigkeit dieser Anschuldigung. Das Feuer soll den Delphis nicht töten, sondern nur durch Liebe verzehren, bis er gleichsam mürbe gemacht ist und zu Simaitha kommt. Diese Verzehrung der geliebten Person durch den Brand der Liebe, den der Zauberer erzwingen will, wird gelegentlich mit sehr starken Ausdrücken bezeichnet. So heisst es Bd. 2, Nr. 16, Z. 1 ff.:[99] *Ὁρκίζω σε, νεκύδαιμον... ποίησον φθείνειν καὶ κατατήκεσθαι Σαραπίωνα ἐπὶ τῷ ἔρωτι Διοσκοροῦτος, ἣν ἔτεκε Τικωί. καῦσον τὴν καρδίαν αὐτοῦ, ἔκτηξον, καὶ τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐκθήλασόν μου φιλίᾳ*[100]*, ἔρωτι, ὀδύνῃ, ἕως ἔλθῃ Σαραπίων, ὃν ἔτεκε*

[97] Dass die Myrrhe hier nicht wie bei Theokrit das Wachs usw. nur als Analogon zum Behexten gebraucht wird, sondern aktiv die Geliebte brennen soll, wie sie selbst gebrannt wurde, hätte seine Entsprechung auch bei Theokrit, wenn tatsächlich bei ihm der Gedanke der wäre, dass die *φίλτρα* auch darum unter jenen Analogiezeremonien heiss gekocht wurden und dann unter der Schwelle nochmals zu dem Zwecke gebrannt werden (vgl. oben S. 17 f. Anm. 30), damit sie nunmehr von der Schwelle aus aktiv die analoge Wirkung auf Delphis ausüben.

[98] a. a. O. 363 f. Vgl. auch Lavagnini a. a. O. (oben S. 11 Anm. 14) 34 f. 41 ff.

[99] Der Text ist teilweise ziemlich stark ergänzt, doch ist das Wesentliche klar.

[100] Vgl. Theokrit 2, 55 f. Stammt etwa auch dieses Motiv vom Aussaugen des Bluts, das bei Theokrit nicht mehr magisch verwendet ist, aus dieser Sphäre? Vgl. auch 2, 163 ff.:

ἀλλὰ τὺ μὲν χαίροισα ποτ' ὠκεανὸν τρέπε πώλως,
πότνι'· ἐγὼ δ' οἰσῶ τὸν ἐμὸν πόνον ὥσπερ ὑπέσταν.
χαῖρε Σελαναία λιπαρόχροε, χαίρετε δ' ἄλλοι
ἀστέρες, εὐκάλοιο κατ' ἄντυγα Νυκτὸς ὀπαδοί. —

Πασάμητρα, πρὸς Διοσκοροῦν, ἣν ἔτεκε Τικωί, καὶ ποιήσῃ τὰ καταθύμιά μου πάντα καὶ διαμείνῃ ἐμὲ φιλῶν, ἕως ὅτου εἰς Ἅιδην ἀφίκηται. Würde dies alles wörtlich und physisch vom Totendämon ausgeführt, so käme Sarapion auch nicht mit dem Leben davon. Oder Nr. 19 a, Z. 50 ff.: „Ja, Herr Dämon, führ herbei, brenne, vernichte *(ὄλεσον)*, entflamme, umfinstere sie, dass sie brennt, in Flammen gerät, stoss in Foltern die Seele, das Herz der Karôsa, Tochter der Thelô, bis sie aus dem Haus rennt und kommt zu Apalôs, Sohn Theonillas, aus Verlangen und Liebe zu dieser Stunde, gleich gleich, schnell schnell ... lass sie nicht denken an den Mann, nicht an ihr Kind, nicht an Trank, nicht an Speise; doch kommen soll sie, zerschmelzend vor Begehren und Liebe und Verlangen nach Vereinigung[101], im höchsten Mass verlangend nach Vereinigung mit Apalôs, Sohn der Theonilla, in dieser Stunde, gleich gleich, schnell schnell." Fleisch und Knochen sollen verzehrt werden, wie bei Theokrit in den Versen 21 und 26, so im grossen Pariser Zauberpapyrus (Zauberpapyri Nr. 4) Z. 1529 ff. Es handelt sich wieder um einen herbeizwingenden Liebeszauber über einem Räucherwerk von Myrrhe, 1510 ff.: „Sitzt sie, so soll sie nicht sitzen, spricht sie mit einem, soll sie nicht sprechen ... geht sie zu einem, soll sie nicht gehn ...

mit einem astronomischen Naturbild, wie es im Grossen Pariser Zauberpapyrus (Pap. Mag. Nr. 4) Z. 2789 ff. im Gebet an Selene ausgeführt ist: *νυκτὸς ἄγαλμα, νέα, φαεσίμβροτε, ἠριγένεια, ἡ χαροποῖς ταύροισιν ἐφεζομένη, βασίλεια, Ἠελίου δρόμον ἶσον ἐν ἅρμασιν ἱππεύουσα, ἣ χαρίτων τρισσῶν τρισσαῖς μορφαῖσι χορεύεις ἀστράσιν κωμάζουσα* ... Vielleicht dürfen auch die Verse 140 ff.:

καὶ ταχὺ χρὼς ἐπὶ χρωτὶ πεπαίνετο, καὶ τὰ πρόσωπα
θερμότερ' ἧς ἢ πρόσθε, καὶ ἐψιθυρίσδομες ἁδύ ...
ἐπράχθη τὰ μέγιστα, καὶ ἐς πόθον ἤνθομες ἄμφω. —

mit Stellen verglichen werden wie im Grossen Pariser Zauberpapyrus Z. 400 ff.: *ἵνα μοι ἄξῃς τὴν δεῖνα καὶ κεφαλὴν κεφαλῇ κολλήσῃ καὶ χείλεα χείλεσι συνάψῃ ... καὶ μηρὸν μηρῷ πελάσῃ ... καὶ τὰ ἀφροδισιακὰ ἑαυτῆς ἐκτελέσῃ ἡ δεῖνα μετ' ἐμοῦ* ... Solche Stellen, wie sie in den Liebeszauberpapyri sehr häufig sind, können in ähnlicher Weise die theokritischen Verse mitveranlasst haben, wie oft Stellen aus der eigentlichen Literatur hinter seinen Versen stehen, indem er empfangene Anregungen umbildet. Die magische Sphäre ist innerhalb des 2. Teils der Pharmakeutriai auch 90 f. festgehalten.

[101] Mit *τηκομένη τῷ ἔρωτι καὶ τῇ φιλίᾳ καὶ συνουσίᾳ* vgl. Theokr. 2, 29: *ὡς τάκοιθ' ὑπ' ἔρωτος.* An den von Roussel als Schadenzauber gedeuteten Stellen lässt sich Theokrit eine gewisse Undeutlichkeit zu Schulden kommen, indem ein *ἐπὶ ἔρωτι, ὑπ' ἔρωτος, (τῇ) φιλίᾳ* fehlt, das V. 29 wie im Pap. 16 (oben S. 44 f.) und 19 a, Z. 54 f. klarmacht, um was für einen Brand es sich handelt. Aber auch in den Papyri ist es oft nicht ausdrücklich gesagt, dass Liebesbrand gemeint ist; so heisst es an der oben S. 44 angeführten Stelle Pap. Mag. Nr. 36, Z. 340 ff. bloss: *ὡς σὺ κάῃ, οὕτως καὶ σὺ καύσεις τὴν δ(εῖνα)* ... *ἆξον, καῦσον τὴν δεῖνα... εἴσελθε ὡς βροντή, ὡς ἀστραπή, ὡς φλὸξ καομένη, παὶ ποίησον αὐτὴν λεπτήν, χ[λωρ]άν, ἀσθενήν, ἄτοναν, ἀδύναμον ἐκ π[αντ]ὸς [τοῦ σ]ώματος αὐτῆς ἐ[νεργήματος, ...* Das könnte an sich ebensogut als Schadenzauber gefasst werden, wie bei Theokrit etwa V. 26. Und doch ist nur gemeint, dass die Liebesglut sie krank machen soll, damit sie zu dem Zaubernden kommt. Vgl. auch die unten S. 45 f. angeführte Stelle aus dem Grossen Pariser Zauberpapyrus Z. 1528 ff.

trinkt sie, soll sie nicht trinken ... küsst sie einen, soll sie nicht küssen... (denselben Stil zeigt schon Sappho 1, 21 ff. Liegt auch hier Zauber vor wie Theokrit 3, 40 ff.?), doch mich allein, den NN, soll sie im Sinne haben, mich allein soll sie begehren, mich allein soll sie lieben, meine Wünsche alle soll sie erfüllen. Geh nicht in sie ein durch ihre Augen, nicht durch ihre Rippen ..., sondern durch die Scham, und verbleibe in ihrem Herzen und brenne ihre Eingeweide, ihre Brust, ihre Leber, ihren Atem, ihre Knochen, ihr Mark, bis sie kommt zu mir, dem NN, mich liebend, und erfüllt alle meine Wünsche ... Myrrhe: so wie ich dich verbrenne und du wirksam bist, so verbrenne das Hirn der NN, die ich liebe, brenn es aus und reiss aus ihre Eingeweide, träufle ihr Blut aus, bis sie kommt zu mir ... Ich werfe dich in das brennende Feuer und beschwöre dich bei dem allmächtigen, immer lebendigen Gott ..." Die Beispiele liessen sich vermehren; sie zeigen zugleich, mit welch grossem Recht Theokrit dem Feuer im Liebeszauber eine so beherrschende Rolle zuwies.

Wir sehen also in allen Handlungen der Simaitha ausschliesslich Liebeszauber. Dabei soll nicht geleugnet werden, dass in ihren Gedanken der Liebesbrand, den sie entzünden will, an einigen Stellen an der Grenze des Todesbrandes liegt. Dies wäre vom Psychologischen aus zu verstehen. Halb unbewusst denkt sie stets an die Rache. Lebendig wird dieser verborgene Rachegedanke beim Zerzupfen der Troddel im Feuer (V. 53 ff.). Gleich darauf spricht sie zum erstenmal von ihren Racheplänen für den Fall, dass Delphis ihr nicht gehorcht.

Noch einen angeblichen Fehler, den Roussel dem Theokrit anmerkt[102], haben wir zu besprechen. Es mischt nämlich Theokrit in seine magischen Handlungen Anspielungen auf Gestalten aus der griechischen Mythologie. So erinnert er V. 45 f. an Theseus und Ariadne, V. 15 f. an Kirke, Medea und Perimede. Gelehrsamkeit ist dies gewiss; dass er die in der Ilias Λ 740 Agamede genannte weise Frau Perimede nennt, was ihm Properz 2, 4, 8 nachgemacht hat, das mag er sogar als auserlesene Gelehrsamkeit angesehen haben, ebenso wohl die Benennung der Insel Naxos mit dem alten Namen Dia[103]. Dass aber Anspielungen auf die griechische Mythologie

[102] a. a. O. 364 f.

[103] Die Hellenisten hatten Interesse an solchen alten, später durch andere ersetzten Namen. Kallimachos schrieb ein besonderes Buch, betitelt *Κτίσεις νήσων καὶ πόλεων καὶ μετονομασίαι* (Susemihl, Gesch. d. alexandr. Lit. I, 366 f. Schneider Callimachea 2, 323 ff. Apollonios erzählt 4, 982 ff. von dem alten Namen Kerkyras, Drepane. Ueber Dia-Naxos vgl. Σ Apollon. Rhod. 4, 425: *Δίη] ἐν τῇ Νάξῳ. Καλλίμαχος ἐν Δίῃ· τὸ γὰρ ἔσκε παλαίτερον οὔνομα Νάξῳ* (fg. 163 Schn.). Vgl. auch Apollon. Rhod. 4, 983. Kallim. hymn. Art. 47 f. Hinter der Version, dass Theseus die Ariadne vergessen hat, kann das gleiche hellenistische Gedicht stehen, das dem Catull C. 64 vorliegt, vgl. V. 123 immemori pectore. Dia heisst die Insel Naxos auch dort, V. 121.

an sich in diesem Zusammenhang unpassend sind, ist nicht richtig. Ein im grossen Pariser Zauberpapyrus Z. 2902 ff. mitgeteiltes Zwanggebet an den Stern der Aphrodite lautet: „Wenn du aber, wiewohl Göttin, saumselig handelst, wirst du den Adonis nicht aus dem Hades zurückkehren sehn. Denn sofort werd' ich hinzueilen und gleich ihn binden mit stählernen Fesseln; bewachen werd' ich ihn und auf ein zweites Ixionsrad flechten, und er wird nicht wieder ans Licht kommen, gepeinigt und überwältigt soll er werden." Im Orakel des Kronos ist auf die Entmannung dieses Gottes durch seinen eigenen Sohn angespielt (Z. 3099 f.). Ueberdies, wenn Simaitha bei Theokrit davon spricht, wie Theseus die Ariadne vergessen hat, so ist dies nichts weniger als ein simpler Wunsch, verdorben durch kalte mythologische Gelehrsamkeit, wie Roussel es behauptet. Diese Erinnerung an ein Geschehnis der mythischen Zeit hat ebensogut magische Kraft, wie das mythologische Zauberlied, das den Abschluss des Komos bildet (3, 40 ff.), wie das *Ἥρᾳ ποτ' Ὀλυμπίᾳ* im Hochzeitslied am Schluss der aristophanischen Vögel (V. 1731 ff.)[104] oder das Eiris sazun Idisin des althochdeutschen Zauberspruches. Das *ποκὰ* des Theokrit entspricht genau dem aristophanischen *ποτ'* und dem althochdeutschen eiris[105]. Die Erinnerung an ein mythologisches Ereignis, dem eine Handlung der Gegenwart entsprechen soll, ist eine echt magische Praktik. Aus den Zauberpapyri ist etwa ein Kopfwehmittel, Zauberpapyri Nr. 20 zu vergleichen, Z. 8 ff.: „Es war einmal *(ἦν ποτε μυστοδόκος δόμος,* wieder dasselbe *ποτε)* ein Mystenhaus auf dem Berg und geriet in Brand ... Sieben Quellen der Wölfe, sieben der Bären, sieben der Löwen. Doch sieben dunkeläugige Jungfrauen trugen Wasser in dunkelfarbigen Krügen und löschten das unermüdliche Feuer. Auch des Kopfes schmerzhaftes Feuer flieht durch Besprechungen aus dem Kopf, wegflieht die Krankheit, davonfliehen die Wölfe, fliehen die einhufigen Rosse, eilend unter den Schlägen der vollkommenen Besprechung." Aegyptische Mythologie steht neben griechischer[106] in einem *Φυσικλείδιον* benannten Rezept, Zauberpapyri Nr. 36, Bd. 2, Z. 288 f.: *φιλείτω με ἡ δεῖνα εἰς τὸν ἅπαντα αὐτῆς χρόνον, ὡς ἐφίλησεν ἡ Ἶσις τὸν Ὄσιριν, καὶ μινάτω μοι ἁγνή, ὡς ἡ Πηλενόπη τῷ Ὀδυσσεῖ.* In einer Nr. 36, Z. 295 ff. mitgeteilten *ἀγωγή* ist zu solchem Zweck auf den Brand von Sodom

[104] Ueber den *ἱερὸς γάμος* des Zeus und der Hera in griechischer Poesie und Kunst vgl. A. Klinz, *Ἱερὸς γάμος*, Diss. Halle 1933, 107 ff.; über seine Bedeutung für die Hochzeitsfeierlichkeiten ebenda 109 f.

[105] Vgl. auch Dornseiff, Gnomon 9, 1933, 269 f. B. Snell, Hermes 66, 1931, 73.

[106] Ueber griechische Mythologie in den Zauberpapyri vgl. Eitrem, Magische Papyri (oben S. 12 Anm. 18) 260 f.

und Gomorrha verwiesen, im christlichen Papyrus Nr. 18 auf Christliches[107].

Was die berühmten Zauberinnen von V. 15 f. betrifft, so passen diese Gestalten nicht nur an sich sehr gut hieher, sie passen auch gut in die Nähe der Hekate, die der Dichter beschwören lässt ... Vgl. Preller-Robert, Griechische Mythologie I⁴ S. 326. Dichterische Freiheiten und gelegentliche Undeutlichkeiten hat sich Theokrit erlaubt[108], ihm jedoch Unkenntnis der magischen Zeremonien oder unsolide Arbeit vorzuwerfen, ist verkehrt. Im Gegenteil, es ist erstaunlich, wie viel der Dichter von diesen Dingen wusste und welch genaues und innerlich richtiges Bild er sich vom Verlauf einer solchen Zeremonie gemacht hat.

Es sei hier nochmals ein kurzer Ueberblick über den Verlauf der Zauberhandlung gegeben, wie er uns nunmehr erscheint. Simaitha nimmt Lorbeer als apotropäisches Mittel zu sich und sucht nach den *φίλτρα* (V. 1). Diese legt sie in die *κελέβα*, die sie mit einem Purpurfaden umwindet, damit sie den Geliebten wirksamer binden oder bannen könne (V. 2—3). Sie ruft Selene und Hekate an, die ihr in ihrer Not beistehen sollen (10—16). In dreimal fünf Versen nimmt sie verschiedene Analogiezauberhandlungen vor, die alle den Zweck haben, einerseits den Geliebten aus der Ferne zu bannen und mit Liebe zu brennen, anderseits der in der *κελέβα* gekochten Substanz (den *φίλτρα* von V. 1, die in irgendeiner Flüssigkeit, wohl einfach Wasser, gekocht werden) die magische Kraft mitzuteilen. Am Ende dieser Zauberhandlungen beschwört sie Hekate (V. 33 ff.), die V. 36 tatsächlich naht. Die eigentliche Hexenküche ist beendet, das Schweigen der Natur beim Herannahen der Gottheit mahnt sie schmerzlich an die Unruhe in ihrem eigenen Herzen. In den nächsten fünf Versen (42—46) nimmt sie die *κελέβα* vom Feuer und spendet von ihrem flüssigen Inhalt dreimal der Hekate, wobei sie den Wunsch ausspricht, dass Delphis einen andern geliebten Menschen ebenso vergessen möge wie Theseus die Ariadne. In V. 47—51 wendet sie sich dem festen Bestandteil der gekochten Substanz zu, den *φίλτρα* von V. 1. Dass es sich hierbei um Zauberkräuter handelt, geht daraus hervor, dass sie, um die Kraft dieser *φίλτρα* nochmals zu steigern, über ihnen das arkadische Kraut Hippomanes beschwört. Damit ist die

[107] Vgl. A. D. Nock, Class. Rev. 39, 1925, 18, Anm. 2. Dornseiff, Literarische Verwendungen des Beispiels, Vorträge der Bibliothek Warburg 1924—25.

[108] Vgl. Eitrem Symb. Osl. 12, 1933, 29. Sollte der delphische Lorbeer, wie ich bestimmt glaube, wirklich in innerm Zusammenhang zum Namen des Delphis gedacht sein, so könnte für die delphischen Kenntnisse und Interessen des Theokrit auf 7, 100 f. und 148 verwiesen werden. Ueber die Undeutlichkeiten in den Phamakeutriai vgl. oben S. 15 und S. 45 Anm. 101.

Zauberhandlung völlig abgeschlossen. Aehnlich wie V. 38 ff. einige Verse psychologischen Inhalts den Abschluss der eigentlichen Kocherei bezeichnen, geben die Verse 53—56 zum Abschluss der ganzen Praktik wieder ein Bild vom Seelenzustand des Mädchens. Der durch die Troddel erneute Schmerz schlägt in Rachegedanken um, die bisher höchstens unbewusst in ihr schlummerten. Sie will, wenn Delphis ihr nicht gehorcht, einen Salamander zerreiben, gewiss in die Flüssigkeit, die sie in der *κελέβα* mit den *φίλτρα* zusammen gekocht hat, um ihn damit zu vergiften. Wenn tatsächlich der Liebeszauber der Feuerzeremonien gelegentlich an der Grenze des Schadenzaubers liegt (vgl. S. 46), so konnte dies dazu beitragen, der Flüssigkeit, in die der Salamander zerrieben wird, schädigende Wirkung zu geben.

Wie Theokrit das Leben der Hirten richtig und aus genauer Kenntnis der Dinge schilderte, so war er imstande, eine magische Zeremonie mit reicher Kenntnis und vollem Verständnis für die Dinge zu gestalten. Seine magische Gelehrsamkeit stammt wie sein Wissen um die ländlichen Dinge sicherlich z. T. aus eigener Beobachtung. Manches aber ist Frucht der Lektüre. Wir sahen, dass er Zauberformulare von derselben Art kannte und verwendete, wie sie uns noch heute in den Papyri vorliegen.

Die Zauberinnen sind nicht das einzige Gedicht, zu dessen Erklärung die magischen Papyri beitragen können. Im 5. Gedicht heisst es V. 120 f.:

> *ἤδη τις, Μόρσων, πικραίνεται· ἦ οὐχὶ παρᾴσθευ;*
> *σκίλλας ἰὼν γραίας ἀπὸ σάματος αὐτίκα τίλλειν.*

Die magische Kraft der *σκίλλα* wird durch den Fundort auf dem Grab der alten Frau erhöht[109]. In den Zauberpapyri Nr. 7, Z. 186 f. wird in einem magischen Rezept empfohlen, eine Eidechse, „wie man sie in Grabmälern findet", zu verwenden.

Wie die der Meerzwiebel, so ist auch die magische Kraft des Salzes eine apotropaeische, reinigende[110]. Darum schickt in den Antwortversen 122 f. Lakon den Komatas *ἐς τὸν Ἅλεντα*, um sein Schweinsbrot zu holen. Der Name Haleis war dem Theokrit vor allem aus der gleichnamigen Oertlichkeit auf Kos vertraut, wo nach Paton-Hicks, Inscr. of Cos, S. 213, noch heute eine Salzmarsch ist. Lakon bemüht sich, mit dem

[109] Vgl. die Anmerkungen von Fritzsche und Cholmeley. Reinigend ist die magische Kraft der *σκίλλα* auch in dem bei Theokrit 7, 106 ff. geschilderten arkadischen Brauch. Die Kraft Pans wird erhöht, indem das Schlagen mit der Meerzwiebel ihn vom Uebel reinigt. Vgl. auch Bolkestein a. a. O. (S. 7 Anm. 3) 67. Bei Theophrast Char. 16, 14 lässt sich der Abergläubische unter anderm auch mit der Meerzwiebel reinigen.

[110] Vgl. Bolkestein a. a. O. 64, bes. Anm. 1, wo auf Theokr. 24, 97 verwiesen wird; Eitrem Symb. Osl. 12, 1933, 15 f.

salzhaltigen Ort dem Grab des Komatas etwas Gleichwertiges an die Seite zu stellen.

Eine magische Szene beschreibt Theokrit auch im Herakliskos. Dort gibt Teiresias 24, 88 ff. der ängstlichen Alkmene ein Rezept dafür, wie sie ihr Haus reinigen soll:

ἀλλὰ γύναι πῦρ μέν τοι ὑπὸ σποδοῦ εὔτυκον ἔστω,
κάγκανα δ' ἀσπαλάθου ξύλ' ἑτοιμάσατ' ἢ παλιούρου
ἢ βάτου ἢ ἀνέμωι δεδονημένον αὖον ἄχερδον·

Mit dem *ἤ*... *ἤ*... *ἤ*... sind wir ganz im Stil eines magischen Rezepts. Vgl. Zauberpapyrus Nr. 12 (Bd. 2), Z. 308 ff.: *πειρῶ δὲ εἶναι τὴν θεὸν ἤτε ἐν ταύρῳ ἢ παρθένῳ ἢ σκορπίῳ ἢ ἐν ὑδροχόῳ ἢ ἐν ἰχθύσι.*

καῖε δὲ τώδ' ἀγρίαισιν ἐπὶ σχίζαισι[111] *δράκοντε*
νυκτὶ μέσαι, ὅκα παῖδα κανεῖν τεὸν ἤθελον αὐτοί.
ἦρι δὲ συλλέξασα κόνιν πυρὸς ἀμφιπόλων τις
ῥιψάτω εὖ μάλα πᾶσαν ὑπὲρ ποταμοῖο[112] *φέρουσα*
ῥωγάδας ἐς πέτρας ὑπερούριον,

Es sind die Imperative und Participialsätze, wie sie aus den Zauberrezepten so bekannt sind.

ἂψ δὲ νέεσθαι[113]
ἄστρεπτος·

Vgl. Zauberpapyri Nr. 4 (Bd. 1), Z. 45: *ἄπιθι ἀνεπιστρεπτί.* —

καθαρῶι δὲ πυρώσατε δῶμα θεείωι[114]
πρᾶτον, ἔπειτα δ' ἅλεσσι[115] *μεμειγμένον, ὡς νενόμισται,*
θαλλῶι ἐπιρραίνειν[115] *ἐστεμμένωι ἀβλαβὲς ὕδωρ·*

[111] Vgl. Nilsson, Griech. Feste 106 Anm. 4. Deubner, Attische Feste 183. In den bei Nilsson angeführten Tzetzesversen über den *φαρμακός* oder das *κάθαρμα* heisst es Z. 8 ff., dass sie ihn, nachdem sie ihn mit Meerzwiebeln (Deubner S. 181) und andern wilden Früchten gepeitscht haben, *τέλος πυρὶ κατέκαιον ἐν ξύλοις τοῖς ἀγρίοις;* die Asche streuen sie ins Meer oder in die Winde; vgl. Theokr. V. 93 ff.

[112] Vgl. Deubner a. a. O. (oben S. 15 Anm. 25) 94.

[113] Der Antinoepapyrus bietet *νεέσθω.*

[114] Schwefel und Meerwasser, das bei Theokrit durch Mischung des reinen Wassers mit Salz gewonnen wird (vgl. Bolkestein a. a. O. 64 Anm. 1), dient einer Frau in einer Komoedie des Diphilos zum Reinigen, fg. 126, Kock II, p. 577 f.

Προιτίδας ἁγνίζων κούρας καὶ τὸν πατέρ' αὐτῶν
Προῖτον Ἀβαντιάδην, καὶ γραῦν πέμπτην ἐπὶ τοῖσδε,
δᾳδὶ μιᾷ σκίλλῃ τε μιᾷ, τόσα σώματα φωτῶν,
θείῳ τ' ἀσφάλτῳ τε πολυφλοίσβῳ τε θαλάσσῃ.

Vgl. Bolkestein a. a. O. 64.

[115] Vgl. *περιρρανάμενος ἀπὸ ἱεροῦ*, Theophr. Char. 16, § 2; *καὶ τῶν περιρραινομένων ἐπὶ θαλάττης ἐπιμελῶς δόξειεν ἂν εἶναι*, § 13. Der *θαλλὸς ἐστεμμένος*, gewiss ein mit Wolle umwundener Zweig, mit dem das Wasser gesprengt wird, hat an sich schon reinigende Kraft. Vgl. oben S. 22 Anm. 43.

Ζηνὶ δ' ἐπιρρέξαι καθυπερτέρωι ἄρσενα χοῖρον[116],
δυσμενέων αἰεὶ καθυπέρτεροι ὡς τελέθοιτε.

Die magische Kraft der Analogie, wie sie in dem *καθυπερτέρωι* – *καθυπέρτεροι* beschworen wird, war dem Theokrit von den Zauberinnen her zur Genüge bekannt. Hier gewinnen sie Ueberlegenheit, indem sie sich an den überlegenen Gott wenden.

Ein Zaubergesang steht am Schluss des 3. Gedichtes; denn es ist gewiss kein Zufall, dass sich das Endlied des Hirten, das in 4mal 3 Versen fünf Beispiele mythischer Liebe bringt, anschliesst an eine längere Serie abergläubisch-magischer Gebräuche und Vorstellungen[117]. Selbst den unmittelbaren Anstoss zu dem Gesang gibt das Zucken des rechten Auges und die daraus neu erwachte Hoffnung. Die Beispiele selber sind so gewählt, dass ihre Beziehung auf die gegenwärtige Situation deutlich ist. Das erste gibt den Aepfeln, die der Hirt V. 10 f. bringt, die mythische Parallele, die den gewünschten Erfolg dieses Geschenkes herbeizwingen soll, 40 ff.:

Ἱππομένης ὅκα δὴ τὰν παρθένον ἤθελε γᾶμαι,
μᾶλ' ἐν χερσὶν ἑλὼν δρόμον ἄνυεν· ἁ δ' Ἀταλάντα
ὡς ἴδεν, ὡς ἐμάνη, ὡς ἐς βαθὺν ἅλατ' ἔρωτα.

Theokrit hat die Sagenversion des Philitas[118] übernommen, weil da die Aepfel nicht einfach die Atalanta in ihrem Lauf aufhielten, da sie sich danach bückte, sondern Liebe in ihr erregten; erst in dieser Form passt das Beispiel in die gegenwärtige Situation, da der Hirt der Amaryllis die Aepfel bringt[119].

Das zweite Beispiel gibt eine Parallele zu V. 34 *ἦ μάν τοι λευκὰν διδυματόκον αἶγα φυλάσσω;* 43 ff.: „Und die Herde führte vom Othrys der Seher Melampus nach Pylos. Sie aber sank nieder in des Bias Arme, die liebreizende Mutter der verständigen Alphesiboia[120].“ Der Name der

[116] Für Reinigungsopfer gelten Ferkel als besonders geeignet, vgl. Orth, R E s. v. Schwein, Sp. 812.

[117] Vgl. oben S. 47. Eitrem, Magische Papyri (oben S. 12 Anm. 18) 261.

[118] Vgl. Σ Theokr. 2, 120b: *καθὸ ⟨τὰ⟩ ὑπὸ Ἀφροδίτης διδόμενα τῷ Ἱππομένει μῆλα ἐκ τῶν Διονύσου, ταῦτα δὲ εἰς ἔρωτα τὴν Ἀταλάντην ἐκίνησεν, ὥς φησιν ὁ Φιλητᾶς . . . 'τά οἵ ποτε Κύπρις ἑλοῦσα μῆλα Διωνύσου δῶκεν ἀπὸ κροτάφων'.* Vgl. Wilamowitz, Die griechische Heldensage II, Berliner Sitzungsberichte 1925, 222. Kl. Schr. V_2, 95.

[119] Vgl. Legrand, Etude 110 Anm. 1.

[120] Die Geschichte von der Gewinnung der Herde durch Melampus setzt schon die Odyssee als bekannt voraus, Hom. Od. λ 287 ff. ο 225 ff. Von Melampus handelte auch ein dem Hesiod zugeschriebenes Epos, die Melampodie; ebenso kam er in den grossen Ehoien vor. Vgl. Pley R E s. v. Melampus. Auch Pherekydes erzählte das Abenteuer; vgl. Jacoby F. Gr. Hist. Nr. 3, fg. 33. Das Verständnis der Geschichte mit all den bei Pherekydes, aber nicht bei Homer vorkommenden Namen setzt beim Leser eine gründliche literarische Bildung voraus.

Tochter des Bias, Alphesiboia, ist uns noch aus Pherekydes bekannt. Dass Theokrit diesen Namen anbringt, dagegen den der Pero verschweigt, um deretwillen Melampus die Reise nach Thessalien bestand, liegt wohl nicht nur in seinem Streben, eine besonders seltene Gelehrsamkeit anzubringen. In dem Namen kehrt die Erinnerung an die Rinderherde wieder, um die Melampus seinem Bruder die Jungfrau gewann und die dem Sänger wichtig ist, weil sie eine wenn auch vornehmere Parallele darstellt zu der prächtigen Ziege, die er für Amaryllis aufspart.

Klar ist die Beziehung auf die gegenwärtige Situation auch im nächsten Beispiel, V. 46 ff.: „Und hat nicht die schöne Kythereia Adonis, der in den Bergen das Kleinvieh weidete, so weit gebracht in der Leidenschaft, dass sie ihn auch im Tode nicht von der Brust lässt?" Will der Sänger mit der Erinnerung an den Tod des Adonis an seinen eigenen Tod erinnern? Er versucht ja immer von neuem, mit Selbstmord- und Todesgedanken das Herz der Geliebten zu rühren (V. 9. 25 ff. 53). Im übrigen ist Adonis natürlich einfach als mythischer Hirte gewählt (vgl. 1, 109).

Während bei Hippomenes, Melampus, Adonis die Beziehung auf die gegenwärtige Situation klar war, ist sie in der letzten Strophe etwas schwieriger zu verstehen: „Beneidet ist mir Endymion, der in unwandelbarem Schlafe ruht, ich beneide auch, liebe Frau, den Iasion, dem soviel zu Teil ward, wie ihr Ungeweihten nicht erfahren werdet." Zwar der Schlussvers ist einfacher, als ihn die Erklärer machen. Glauben verdienen nicht einmal Cholmeleys Mysterien der Liebe, geschweige denn die in einem Mysterium offenbarten Beziehungen der Demeter zu Iasion, von denen Fritzsche-Hiller und Legrand sprechen. Zum Verständnis genügen die Verse ε 125 ff. der Odyssee:

Ἰασίωνι εὐπλόκαμος Δημήτηρ
ᾧ θυμῷ εἴξασα μίγη φιλότητι καὶ εὐνῇ
νειῷ ἔνι τριπόλῳ . . .

Demeter gegenüber ist bei den Griechen die Scheu grösser als vor andern Göttern. Theokrit deutet, was der Hirt sich wünscht und dem Iasion zu Teil ward, in einer geistreichen Pointe der Art an, wie sie bei den Hellenisten beliebt war. Mit einer Pointe nicht derselben, aber einer ähnlichen Weise, unterbricht sich Kallimachos in der Kydippegeschichte bei Pfeiffer, Call. fragm. nup. rep. S. 32, V. 4 f.:

Ἥρην γάρ κοτέ φασι – κύον, κύον ἴσχεο λαιδρέ
θυμέ, σύ γ' ἀείσῃ καὶ τά περ οὐχ ὁσίη·

Bei Theokrit ist die Pointe umso passender und wirksamer, als sie am Ende der mythischen Beispiele den letzten Wunsch des Hirten umschreibt und ihm zugleich in magischem Zwang ein Vorbild aus der Sagengeschichte der Demeter gibt, einer ländlichen Gottheit, die auf dem Lande sich hingab.

Endymion, auf den er sich vorher noch berief, passt wieder als Hirte. Doch wie der Tod des Adonis auf die Todesgedanken des Komasten Bezug haben mag, so scheint mir auch bei Endymion noch eine speziellere Beziehung vorzuliegen. In der letzten Strophe sagt der Hirte, dass er nicht mehr singen wird *(οὐκέτ' ἀείδω)*; er ist niedergefallen und wird reglos daliegen:

κεισεῦμαι δὲ πεσών, καὶ τοὶ λύκοι ὧδέ μ' ἔδονται (V. 53).

In dieser Situation, die allerdings auch an sich Motiv des Paraklausithyrons ist (vgl. Aristoph. Ekkles. 963), wird Endymion, der schlafende Hirt im Latmosgebirge, zum passenden Vorbild. Wie Selene den Schlafenden besuchte, muss Amaryllis zu ihm kommen, wenn er regungslos wie ein Schlafender daliegt. Dann wird er schliesslich doch noch gewinnen, was Iasion gewann.

Allenthalben auf dem von uns behandelten Gebiet zeigt sich Theokrit als ein wirklicher Kenner der Dinge. Gewiss war dieser Mann kein Gelehrter im Sinne des Kallimachos. Er war ein Mann, der einen grossen Teil seines Lebens mit gemächlichem Nichtstun verbummelte. Aber das wenige, das er geleistet hat, ist mit grossem Ernst und Verantwortungsbewusstsein gearbeitet. Als Dichter hält er sich streng an die Grundsätze des Kallimachos und tritt in Wort und Werk für die reine Kunst des Hellenismus ein. Im Sinn des Kallimachos verwendet er im reichsten Umfang gelehrtes Wissen für seine Dichtung. Diese Gelehrsamkeit ist einerseits eine literarische. Hinter allem fast, was wir von Theokrit haben, stehen Werke der früheren Literatur, die klar und lebendig in ihm ist. Auch seine sonstige Gelehrsamkeit, besonders die volkskundliche, trägt die Züge eines reichen, klaren und lebendigen Wissens. Das zeigen neben den andern von uns besprochenen Szenen vor allem die Pharmakeutriai. Er vermag sich ein richtiges Bild von einer solchen Zauberhandlung zu machen. Seine Kenntnisse sind auch hier vor allem die Frucht der Lektüre. Wir sahen, dass er magische Rezepte der Art kannte, wie sie uns noch heute in den Zauberpapyri vorliegen. Aber eben, aus der Lektüre gewinnt er lebendige Anschauung. Ein ähnliches Bild tritt uns überall entgegen, wo wir Theokrit näher anschauen. Hinter dem 10. Gedicht stehen volkstümliche Schnitterlieder, wie er sie aus

volkskundlichen Werken der hellenistischen Zeit kennenlernen konnte, hinter dem ersten sizilianische Daphnislieder. Auch diese braucht er nicht in seiner sizilischen Heimat gesammelt zu haben, um doch zum Sizilianischen ein persönlich-lebendiges Verhältnis zu haben. Nirgends ist bei ihm die Gelehrsamkeit fremd und leblos. Ein ungewöhnlich starkes Einfühlungsvermögen gibt ihm ein tiefes Verständnis für die Dinge und ein lebendiges Verhältnis zu ihnen. Die Pharmakeutriai sind dafür ein Beispiel.

ANHANG.

Unverstanden scheint mir bisher das vielbesprochene fg. 10 Kuchenmüller des Philitas:

Οὐ μέ τις ἐξ ὀρέων ἀποφώλιος ἀγροιώτης
αἱρήσει κλήθρην αἱρόμενος μακέλῃ[121]
ἀλλ' ἐπέων εἰδὼς κόσμον καὶ πολλὰ μογήσας
μύθων παντοίων οἶμον ἐπιστάμενος.

Wer kann so sprechen? Maass[122] denkt an einen Stab, der bei einer Verlosung im Kreis der Dichter als Preis diente, Kuchenmüller an den Baum, aus dessen Holz für Philitas eine Schreibtafel gemacht werden soll, Wilamowitz[123] an das Mädchen, das den gelehrten Philitas zum Mann genommen hat. Wieder eine andere Erklärung bietet Coppola, Cirene e il nuovo Callimaco, Bologna 1935, 138 ff. Alle diese Erklärungen sind unbefriedigend. Ihre Voraussetzung ist immer, dass der *ἐπέων εἰδὼς κόσμον καὶ πολλὰ μογήσας μύθων παντοίων οἶμον ἐπιστάμενος* Philitas selbst oder einer seiner Freunde ist. Es passt ja auch gut auf ihn, den Glossographen[124]. Aber vielleicht will der Rätseldichter damit nur täuschen. Die Worte passen auch auf eine bekannte, dem Philitas nahestehende Sagengestalt. Im Hermes erzählte er vom Aufenthalt des Odysseus bei Aiolos, *ὃς αὐτὸν κατὰ κλέος σοφίας τεθηπὼς ἐν πολλῇ φροντίδι εἶχε*[125]. Dann spräche einfach die *κλήθρη*, die Odysseus ε 259 zum Bau seines Schiffes fällt. Es wäre ein homerisches Rätsel, das Philitas aufgibt. Rätselspiele über Homer waren im Altertum beliebt. „Wir lesen bei Klearch, Athenaios 457 e—f, dass beim Weine aufgegeben ward, einen Menschen oder Ortsnamen aus Homer zu nennen,

[121] So K. F. W. Schmidt, Symb. Osl. 7, 30 f. Ueberliefert ist *αἱρόμενος μακέλην.*
[122] De tribus Philetae carminibus, Indices lectionum, Marburg 1895, III ff.
[123] Hellenistische Dichtung 1, 116.
[124] Vielleicht spielt schon Hennesianax in dem bei Athenaios 13, 597 B ff. erhaltenen Stück V. 75 ff. auf das Epigramm an:

Οἶσθα δὲ καὶ τὸν ἀοιδόν, ὃν Εὐρυπύλου πολιῆται
Κῷοι χάλκειον στῆσαν ὑπὸ πλατάνῳ
Βιττίδα μολπάζοντα θοήν, περὶ πάντα Φιλίταν
ῥήματα καὶ πᾶσαν τρυόμενον λαλιήν.

(Text nach Powell, Collectanea Alexandrina 100).
[125] Kuchenmüller fg. 1 aus Parthenios 2.

der mit einem bestimmten Buchstaben anfing[126]." Ein echtes Rätselgedicht aus Homer ist auf dem Papyrus Nr. 270, Berliner Klassikertexte V. 2, S. 56 ff., zum Vorschein gekommen:

Εὐφωρατίς — *Ἐγκέρασον Χαρίτων κρατῆρα ἐπιστε-*
φέα κρύφιόν τε πρόπινε λόγον.
σήμαινε, ὅτι παρθένων
ἀπείροσι πλέξομεν ὕμνοις
τὰν δορὶ σώματι κειραμέναν
Τροίαν κατά τὸν παρὰ ναυσὶν ἀειμνά-
στοις ἁλόντα
νυκτιβάταν σκοπόν.

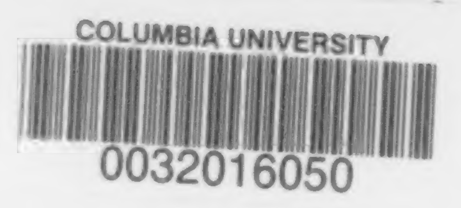
Gemeint ist die Euphoratis, „die pulcra Laverna des Lanzknechts, des Schnapphahns"[127]. Der Rätseldichter spielt auf die Dolonszene der Ilias K. 314 ff. an. Das homerische Rätsel des Philitas ist natürlich viel feiner als das Söldnerskolion. Der Hörer wurde dadurch getäuscht, dass er zuerst an den Dichter selbst denken musste und erst dann darauf kam, dass es sich um den Helden des homerischen Epos, den *πολύτροπος ἀνήρ*[128] handelt.

[126] Wilamowitz, Hellenistische Dichtung 1, 131.
[127] Wilamowitz, Berliner Klassikertexte, V. 2, 59.
[128] Vgl. über die Erörterungen, die das *πολύτροπος* hervorrief, Σ *α* 1, Porphyr. Quaest. homer. zu Od. 1.








COLUMBIA UNIVERSITY
0032016050

